EROSIÓN

Revista de Pensamiento Anarquista

Número 3 / Año II / Segundo Semestre de 2013 / ISSN 0719-2657

EROSIÓN Revista de Pensamiento Anarquista

Número 3 / Año II / Segundo Semestre de 2013

ISSN: 0719-2657 / Santiago de Chile

Índice de Contenidos

EROSIÓN
Revista de Pensamiento Anarquista

Revista Erosión es un proyecto del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas, iniciativa que reúne a individuos de disciplinas diversas enfocadas al estudio del anarquismo. La publicación, en este sentido, tiene como propósito ser un espacio que incentive el debate y estudio en torno al pensamiento libertario y sus distintas expresiones y aplicaciones, así como invitar e incitar al trabajo serio tanto en lo investigativo como en lo práctico. Reconociendo que en el trasfondo del anarquismo teoría y práctica son idénticos, el desarrollo teórico permite plantear problemas y proyectos en el siglo XXI, y, con ello, entregar fundamentos a prácticas actuales y futuras que contengan la comprensión de la anarquía a través de los tiempos y su realización en la época que nos ha tocado vivir.

Administrador:
Diego Mellado G.

Consejo de redacción:
Maxi Astroza-León
Mariano Terraqueo
Rodolfo Alsino
Gabriel Vega

Edición, diseño y maquetación:
Editorial Eleuterio

Contacto:
erosion@grupogomezrojas.org

Web:
www.grupogomezrojas.org/revistaerosion

ISSN:
0719-2657

Albert Camus
Fotografiado por Henri Cartier-Bresson

Este número está dedicado al centenario del nacimiento de Albert Camus (1913-1960), escritor, dramaturgo y pensador franco-argelino que nos legó obras como *El Hombre Rebelde*, *La Peste*, *El Verano*, *Los Justos*, entre otras.

....

En esta ocasión, *Revista Erosión* tiene el privilegio de contar con las ilustraciones del artista Aerolo Nebulaes. Pueden conocer sus obras en:
http://ecoacrilicos.wordpress.com

Al igual que la Revista Reconstruir (1959, Bs.As - Montevideo), EROSIÓN es una publicación amplia, tanto en sus inquietudes sociales como en el criterio que aplica para la selección de los materiales. Por lo tanto, no comparte necesariamente las opiniones vertidas en ellos.

Editorial

Reflexiones sobre el humanismo

"He escogido [...] la justicia, para permanecer fiel a la tierra. Continúo creyendo que este mundo no tiene un sentido superior. Pero sé que hay algo en él que tiene sentido, y es el hombre, porque es el único ser que exige tenerlo».

- Albert Camus

¿Qué significa, al día de hoy, el Humanismo? Pedro Kropotkin, hacia el final de sus días, escribió el primer volumen de una obra llamada, sencillamente, "Ética", pues la anarquía debía ser una actitud éticamente humana, hacia sí mismos como hacia el mundo. El libro se publicó póstumamente, siendo Lebedeff el encargado de esta edición. En las palabras preliminares, Lebedeff hace hincapié en un aspecto indispensable para entender el trasfondo del estudio de Kropotkin: «Muchos esperan que la "Ética" de *Kropotkin sea una Ética "revolucionaria" o "anarquista". Pero él solía afirmar que su intención era tan solo escribir una Ética puramente* humana *(a veces se servía de la palabra "realista")»*.Decía, en efecto, que nosotros, más allá de la clase o partido que pertenezcamos, somos ante todo hombres, *homo sapiens*. La idea anarquista, en tal sentido, se refiere a una cierta condición humana, a una pregunta fundamental acerca de la humanidad y, sobre todo, una forma de relación de los hombres y las mujeres entre sí y con el medio natural.

Es por que el Humanismo, para el anarquismo, más allá de todos los discursos históricos que se le han adjudicado o le han reprochado como una actitud demasiado fútil y emocional, es un pensar y un actuar sin olvidar la importancia del ser humano. ¿Qué queremos decir con esto? Entendemos el humanismo como una gravitación de las cosas de acuerdo a lo humano, pero es necesario marcar un límite con un exacerbado "antropocentrismo", por lo tanto, no se trata de una superioridad frente a las otras cosas, sino, de una igualdad, armonía y equilibrio. Es afirmar al mismo tiempo que hay una naturaleza humana común totalmente compatible con la libertad y el desarrollo del individuo. Esto significa que la evolución, desde aquel organismo plurice-

lular que se transformó hasta llegar al ser humano, nos dotó de las mismas herramientas para que llegásemos a ser seres plenos y conscientes de nuestro sentido de cooperación.

La pregunta acerca de nosotros mismos y de nuestro desarrollo comunitario es, este caso, más indispensable que nunca, sobre todo cuando nos referimos a la naturaleza humana, tópico siempre polémico y, al mismo tiempo, lugar donde se discuten los anarquismos y, más aún, las diversas cosmovisiones que se encuentran en la Tierra. Las ideas ácratas, antes de entregar certezas sobre este punto, puso en un lugar primordial a la vida humana, por sobre las normas, dioses y otras calificaciones; y a la mujer y al hombre, antes de las categorías. En este sentido, Camillo Berneri nos aportó un pensamiento primordial, reflexionando que «*el industrial codicioso que en el obrero solo ve un obrero, el economista que en el productor solo ve al productor, el político que en el ciudadano solo ve al elector, solo son tipos humanos que están muy lejos de una concepción humanista de la vida social*».

¿Cuál será la correlación entre la naturaleza humana y la vida social?, ¿sobre qué bases se sustenta la utopía anarquista? Nuestra sociedad nos ha inculcado el principio de autoridad y nos lo ha implantando en todo nivel. La autoridad, la obediencia y la servidumbre, se diría, son inherentes al ser social, pertenecen a su naturaleza, según lo cual, es imposible suponer la existencia de una sociedad libre, cuyos individuos se relacionan de forma igualitaria y distribuyen sus fuerzas según sus capacidades; es decir, una sociedad basada en la anarquía. No obstante, la pregunta acerca del hombre, fuera de los conceptos jerárquicos, nos señala que la existencia no sólo puede ser de otra forma, sino también que ya lo ha sido. Desde las sociedades primitivas que aún perduran en sus formas sociales igualitarias, hasta las colectividades agrarias de España, junto a la experiencia y los estudios biológicos, antropológicos y geográficos, nos enseñan que si existe una naturaleza humana, esta es la cultura. El alma social es la cultura y desde allí representamos nuestro modo de relacionarnos: «*Jamás ha habido individuos aislados: la sociedad es más vieja que el hombre. A los tiempos de disolución, declinación y decadencia les esta reservado el crear algo así como individuos atomizados y aislados: parias, que no saben adónde pertenecen*», señaló el filósofo anarquista Gustav Landauer.

Este razonamiento nos entrega una primera pista para responder a la pregunta ¿Qué *no* es el Humanismo? No es la atrofia ni el estancamiento de la fecundidad humana. Asimismo, nos entrega otra herramienta útil al reflexionar que es un reduccionismo simplista e ingenuo considerar que todas las virtudes o todos los vicios son únicos de una clase u otra, ya que, según él, «*cada clase tiene su propia patología porque cada ambiente social tiene sus propios gérmenes corruptores*». Al fin y al cabo, el mal que puede haber en este sector o el otro es síntoma de una misma desarmonía social. La arrogancia espiritual se puede esconder en todo el espectro político independiente de la capacidad econó-

mica y nivel cultural que se posea, por tanto, es un germen que se cultiva como mal humano.

Por esto, uno de los puntos críticos del sistema capitalista tiene que ver con el lugar que ocupa el individuo, sobre todo en cuanto mira, como hemos dicho, a la persona simplemente como una reducción incompleta de algo, como un objeto o número, como un o una consumidora, una máquina o una inversión, pues, de esta forma sólo se llega a lo que apuntó Rudolf Rocker, «*allí donde la industria lo es todo y el hombre no es nada, comienza el reino de un despiadado despotismo económico*». Más específicamente, en cualquier espacio donde el hombre y la mujer sean supeditados a fines ajenos y antihumanistas, comenzará una despiadada tiranía.

Si bien, el Humanismo es una concepción que encuentra su apogeo en el Renacimiento, por tanto no es una idea nueva, es valioso que con el anarquismo se retroalimenten y oxigenen mutuamente. Sobre todo, hoy en día, en un periodo de embrutecimiento espiritual e ideológico que merma tanto la elevación espiritual del ser humano y la relación libre y armónica entre individuos.

Desde esta perspectiva, es necesario un Humanismo que no catalogue y defina al hombre y la mujer de acuerdo a su condición o función social, es decir, que no reduzca la potencialidad del ser humano a una fracción minúscula e insignificante. No se trata, como bien dice Teodoro Antilli, solo de satisfacer el espíritu con una cultura elevada y despreciar a la "bestia" que está repleta de necesidades, que busca alimento y un buen hogar; se trata de complacer a la "bestia" y al espíritu al mismo tiempo, ya que mientras no se satisfaga a la "bestia", no se puede pasar a satisfacer o cultivar el espíritu.

Es así que, según nuestro parecer, el Humanismo debe ser recuperado de la comercialización de la vida en cuanto forma de entender las relaciones del ser humano consigo mismo, como de la persona con las y los otros. Debemos resignificar las relaciones personales, no ya bajo el signo del neoliberalismo o del control estatal, sino que, desde el encuentro y el reconocimiento de nosotros en el otro y el ambiente natural. Un humanismo que va en pro de la paz y de la solidaridad, colocando sobre la mesa valores esenciales. Un humanismo que levante, desarrolle, promueva y fortalezca aquellas actitudes que benefician a todas y todos. Que vaya más allá de las estandarizaciones sociales y de los pequeños y grandes totalitarismos que se pueden observar en el día a día, para que así se construya un ser humano libre, solidario, fecundo y pleno en sus facultades.

*

*   *

Este tercer número de la Revista Erosión, reconoce el apoyo y el entusiasmo de compañeras y compañeros en la generación de debates que apunten a proponer nuevas temáticas. Así es como en este nuevo número, se encontrará un núcleo de estudios geográficos sociales, en tanto propuestas que esperamos fructifiquen en más investigaciones y prácticas libertarias. Esta manera de organización de los artículos, esperamos sinceramente, que se desarrolle alcanzando su propia dinámica. Por otro lado, hemos decidido mantener en forma general, tanto la línea estética como estructural de la revista, aunque como ya lo dijimos anteriormente, nada es definitivo. De hecho, en este número presentamos la sección *Entrevistas*, que contó con la colaboración del compañero Pedro García-Guirao, quien realizo y tradujo el documento que presentamos en este ejemplar. Asimismo, insistimos con el trabajo de traducción: hemos incluidos traducciones desde el francés y el portugués.

Nuestro propósito, en este sentido, es continuar con el aumento y difusión de los conocimientos y prácticas anarquistas en todo ámbito, articulando esta revista como un espacio donde las formas políticas y sociales se observan y analizan desde la amplitud.

Agradecemos, entonces, a todas y todos los compañeros que colaboran en este proyecto: a Héloisa Castellanos, por ayudarnos a traducir desde el francés los artículos de *Réfractions*; a Edson Passetti, Acácio Augusto y al Nu-Sociabilidades, con quienes esperamos seguir colaborando; a los autores Rodrigo Quesada, Pablo Mansilla, Cristián del Castillo, Sebastián Allende, Pedro García-Guirao y Alexandre Christoyannopoulos; a Aerolo Nebulaes, por compartir con nosotros su arte; y a los compañeros y amigos de Biblioteca Terra Livre y LaMalatesta.

Salud! A todos y todas las compañeras que lean y comparten las lecturas de *Erosión.* Juntos vamos erosionando.

¡Salud y Libertad!

Grupo de Estudios J. D. Gómez Rojas,
Santiago de Chile, Diciembre de 2013.

Artículos

La comprensión y la tolerancia mutuas son las únicas bases permanentes de la libertad individual, y la ayuda mutua la única base a largo plazo para un producción social no destructiva. La mutua comprensión y la mutua ayuda persisten, en la forma en que Kropotkin previó que lo harían, como valores que el pueblo prefiere secretamente; pero nuestras vidas actuales son vividas sobre la base de los valores bien distintos. Cómo somos y cómo vivimos está en pugna con cómo desearíamos ser y cómo anhelamos vivir.

Carta a Kropotkin - Richard Peet

Ilustración:
"Aerolo y Pepe"
Por Aerolo Nebulaes

Por unas geografías sociales desde el austro americano

Maximiliano Astroza-León

La geografía desarrollada durante la época de la Grecia clásica nace al calor de las descripciones de los pueblos o culturas y de la observación del medio físico que rodea al ser humano. Será por lo tanto la geografía una "descripción de la tierra" tal como lo indica la etimología de la palabra. Heródoto de Halicarnaso y otros se ocuparán de la descripción de diversas culturas "bárbaras" por una parte, en tanto Aristarco de Samos se ocupará de las mediciones de la circunferencia del globo terrestre, iniciando con ello una línea de estudios que mezcla tanto lo físico y lo cultural, característica que marca de manera profunda a esta actual ciencia. De lo anterior se puede extraer que la geografía nació hace unos 2.500 años atrás, constituyendo en sus inicios un relato, una descripción o narración de pueblos lejanos, de su organización y costumbres, como una forma de matemática aplicada.

Desde entonces, la descripción de la Tierra, si bien no constituía una ciencia, es un corpus de datos y conocimientos dados por la observación, la medición, el relato, la historia. Se irá constituyendo en una disciplina que conjuga saberes de las más diversas índoles. Durante la Edad Media será la posibilidad del viaje hacia tierras lejanas en Oriente, que son un imán por razones políticas, económicas y religiosas, una excelente oportunidad para el desarrollo de la observación. Paralelamente y desde el Oriente, la cultura musulmana irá ampliando los conocimientos debido a la conquista por parte del Imperio del norte de África hasta llegar a la península Ibérica. Serán de esta época la relación geografía-cartografía, y los mapas en forma de "T" que representaban la idea geográfica-religiosa del mundo, colocando al Dios en el centro de la naturaleza, la historia y el Universo.

Por su parte, la geografía moderna está implicada con el desarrollo de las ciencias y tecnologías de viaje dado por los nuevos barcos, que posibilitaban viajes mucho más largos. Será la escuela Portuguesa la encargada de ir construyendo los nuevos mapas y detallando las rutas alrededor del océano

Atlántico. Así mismo, la geografía se irá constituyendo en una disciplina de tipo imperialista, pues sus conocimientos estarán al servicio de España, Portugal y las coronas europeas. Los mapas y los estudios geográficos serán necesarios para delimitar las zonas de influencia de cada una de los grandes estados modernos. Estará, por lo tanto, reservado a la época contemporánea convertir de forma definitiva a la geografía en ciencia, importante para los estudios naturales y luego sociales. Será la geografía una disciplina útil al Estado moderno.

En el desarrollo de esta disciplina como estudio científico, encontraremos vertientes de análisis que colocan tanto en el medio como en el ser humano el elemento principal, llegando a constituirse escuelas: la "determinista", la cual señala que es el medio el que determina las actitudes y actividades humanas (desde la domesticación de animales y agricultura hasta los rasgos morales de la población); y la "posibilista", centrada en las posibilidades de la humanidad para controlar y dominar el medio (muy en relación a una mirada "recursivista" del medio ambiente).

Será en esta época, siglo XIX y comienzos del siglo XX, el periodo en que la geografía se constituye en una disciplina de tipo escolar, sistematizada para su aprendizaje en la escuela dado sus objetivos de fomentar la unidad nacional y territorial, influyendo en el "sentimiento" patriota, nacional, identitario, es decir, chauvinista. Se estudiarán las fronteras y las guerras como demostración de la fuerza y vitalidad de los pueblos, en particular la evolución fronteriza y la historia de las guerras civiles para identificar los elementos "extranjeros", "extraños" o "dañinos" al pueblo nacional o racial (el Uno). En esta misma dirección, se investigarán con ansias económicas, las características naturales de las diversas regiones (flora, fauna, mineralogía, cartografía, etc.) y sus costumbres, los tipos "raciales" del hombre blanco, negro, indígena, etc. entroncándose con la antropología. Algunas vertientes hablaron de una "Antropo-geografía".

De lo dicho hasta aquí, se puede inferir que la geografía clásica seguirá sirviendo a los fines de promoción del poder estatal, ya sea por medio de la investigación natural y social, ya sea por medio de la enseñanza de valores: Patriotismo y Nacionalismo, que derivará en la defensa de las fronteras y en el conocimiento regional según las división política-administrativa establecidas por las autoridades de gobierno. Frente a esto último, no se puede sino recordar los cuestionamientos que realiza Georg F. Nicolai en su texto "Biología de la Guerra", particularmente cuando se pregunta: "*La guerra es injusta, nociva e innecesaria. Pero ¿por qué hacemos la guerra? ¡Nosotros, los hombres del siglo XX! ¿Y por qué incluso la amamos?*" [Nicolai, 1937, p. 284]. Esta problematización tan clara y simple la hallaremos en los geógrafos libertarios Kropotkin y

Reclus, muchas veces en términos asimilados a la explotación de las clases más desposeídas. La guerra y la violencia estatal se aplica, según ellos, mucho más en contra de los parias que de los enemigos externos. De hecho, referente al cariño y amor a lo que concebimos como "tierra natal", Nicolai, junto a Kropokin y Reclus, establecerán una línea de "amor al hogar": "*El amor al hogar es una parte hereditaria que hemos recibido ya de los animales. Cuanto menos un organismo está adaptado a las condiciones generales de la tierra y cuanto más está adaptado a las particularidades de su ambiente, tanto más está apegado a su hogar.*" [Nicolai, 1937, p. 287]. En este punto aparecen ya ideas como el comunalismo y federalismo, tan queridas y defendidas por anarquistas y geógrafos en pro de la construcción de una sociedad libre en que aquí y ahora. En este sentido, Reclus habla sobre la "Liga de la paz y de la libertad" (en Berna, septiembre de 1868), en cuyo encuentro substituye a su hermano Elías, manifestando su posición federalista en los siguientes términos:

> Demostré así y creo que con lógica, que después de haber destruido la vieja patria de los patrioteros, la provincia federal, el departamento y la demarcación, máquinas de despotismo, el Cantón y la Comuna actuales, inventos de centralizadores a ultranza, no quedaba ya sino el individuo y que a éste incumbe asociarse como lo entiende; he aquí la justicia ideal: lugar de comunas y de provincias, yo propondría pues: asociaciones de producción y grupos formados por dichas asociaciones. (de sus "Correspondencias", tomo I, p. 285, citado por Béatrice Giblin, 1986, p. 36)

Está implícita la conjugación que realiza con las capacidades económicas de la población, con un particular género de vida de la comunidad, y que logra su máximo desarrollo en la práctica de lo que actualmente llamamos autogestión: la decisión de por sí y ante sí de la colectividad.

Por lo tanto, es de vital importancia preguntarse acerca de la trascendencia que tuvo en estas épocas, especialmente en la era imperialista, las ideas sobre un "patriotismo racial", es decir, de la configuración de espacios o civilizaciones por determinadas "razas humanas". El ejemplo más claro y patente es el del hombre blanco distribuyéndose por todo el globo y llevando consigo la cultura y civilización, no importando que en el proceso se extermine a pueblos enteros, borrando de la faz de la Tierra culturas completas e idiomas que nunca jamás volverán a ser escuchados. Algo que entristece e impacta por su brutalidad, pero que se llevó a cabo en el austro americano: los selk'nam yacen como un sordo rumor en las olas del fin del mundo.

Geografía Social

Sin embargo, ¿en qué está la disciplina geográfica hoy? ¿Qué propuestas se pueden realizar para aportar epistemológica y científicamente a la disciplina?

¿Por medio de qué mecanismos el conocimiento geográfico individual y colectivo de las sociedades pueden incorporarse al diario vivir? ¿Qué tipo de relación existe entre el accionar anarquista y la práctica de ocupación del territorio? ¿Es la "Geografía Social" una alternativa disciplinaria? Estas son, a modo de ejemplo, sólo algunas cuestiones que se pueden plantear sin abarcar del todo el pensamiento científico geográfico. Por el contrario, establecer que la geografía es una "descripción de los hechos terrestres" es poco respecto de la pluralidad temática y la profundidad analítica de la misma. Aún más: siguiendo esta misma línea de discusión, los estudios de dispersión-concentración, análisis de variables socioeconómicas, bio-físicas, demográficas u otras, son necesarias pero no suficientes en la explicación de los fenómenos en el contexto planetario que pasa de la interrelación ser humano-medio ambiente a la cuestión del desarrollo de la vida y la (r)evolución en términos de ayuda mutua y competición, pues es en esta relación que el transfondo epistemológico se coloca en tensión en la "Geografía Social", con las tres leyes mencionadas por E. Reclus en la Introducción de "El Hombre y la Tierra", saliendo a la luz y colocando en primer punto que:

> La "lucha de clases", la busca (sic) del equilibrio y el arbitraje soberano del individuo son los tres órdenes de hechos que nos revela el estudio de la geografía social y que, en el caos de las cosas, se muestran bastante constantes para que pueda dárseles el nombre de "leyes". Ya es mucho conocerlas y poder dirigir según ellas la propia conducta y la parte de acción en la gerencia común de la sociedad, en armonía con las influencias del medio, de aquí en adelante conocidas y escrutadas. La observación de la Tierra nos explica los acontecimientos de la Historia, y ésta nos hace volver a su vez hacia un estudio más profundo del planeta, hacia una solidaridad más consciente de nuestro individuo, tan pequeño y tan grande a la vez, con el inmenso universo. (Relus, 1914, p. IV)

Lo anterior intenta argumentar en favor de dos "aforismos" que desde un comienzo se integran a la obra reclusiana, explicitados en su obra final, y que truecan a la geografía de una ciencia disciplinaria, unidireccional y estructurada, a otra transdisciplinaria, multidireccional, dinámica, que genera reflexiones éticas, políticas y ecológicas. El primer aforismo dice que "*La Geografía es la Historia en el Espacio, lo mismo que la Historia es la Geografía en el Tiempo*". En cuanto al segundo, y derivado del anterior: "*¿No puede también decirse que el Hombre es la Naturaleza formando conciencia de sí misma?*". Lástima que poco y nada se ha escrito desde la academia sobre el primer postulado, en tanto que la pregunta siguiente se ha dejado simplemente como una preocupación de índole filosófica, vaciándole toda su potencia de investigación espacial y generadora de conocimiento práctico.

La geografía, en tanto "Geografía Social" de raíz reclusiana, cuyo corpus teórico y práctico se encuentra en obras que van desde "La Tierra" y la "Nueva Geografía Universal", a "El Hombre y la Tierra", propone algunos puntos de partida para el desarrollo de esta ciencia y de su epistemología, que desde un punto de vista actual se relaciona con la ecología y la crítica radical en sus aspectos reflexivos y prácticos, como "Idea", como formas de comprender nuestra vida en la Tierra y para la mejor forma de con-vivir en los espacios liberados: ya sean bibliotecas, centros sociales, sindicatos, ya sean espacios de comunidad o individuales de habitación, trabajo y descanso, para seguir aún más adelante, tensionando las preocupaciones del siglo XXI: la utilización de los espacios según los intereses propios de nuestro tiempo, relevando la territorialidad o espacialidad de la diversidad cultural y sexual, la lucha por una autonomía de los pueblos originarios, los efectos de la biotecnología, la "seguridad alimentaria" y la resistencia de la ecoagricultura. Se parte verificando día a día, mediante la observación y análisis, hechos y procesos que van desde la lucha por la defensa del agua por las comunidades agrarias a la evolución del conocimiento cartográfico y digital, en tanto que paralelamente el cielo es observado por ojos atentos que desentrañando los misterios del Universo, vuelven a someter a juicio la dinámica natural del planeta Tierra, descubriendo las leyes de la expansión y movimiento, de las energías y materias oscuras, de la formación y destrucción de estrellas y planetas. Pero sin ir tan lejos, es en este momento en que se combate por la construcción de espacios sustentados en la solidaridad, sea en las grandes urbes babilónicas o en los poblados más alejados, promoviendo acciones que permitan una vida digna y libre.

*

* *

En la introducción de la obra "El Hombre y la Tierra", el compañero geógrafo Élisée Reclus, invita a comprender con razonamiento libre la evolución de la Humanidad, sin temor, apartando los prejuicios de las formas de estudiarla, realizando un llamado de tipo epistemológico a las más diversas disciplinas ocupadas de esclarecer los avances y retrocesos, evoluciones y revoluciones del progreso: Historia, Biología, Geología, etc. En este sentido, cuando leemos que existen leyes del progreso como "la soberanía del individuo, el equilibrio natural y la lucha de clases", asistimos a una propuesta novedosa, hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, que se hace cargo, en cuanto análisis geográfico, del/de la individuo/a, del colectivo, de la naturaleza, manteniendo su actualidad en tanto que son elementos constitutivos de la sociedad.

Importante es entender que el desarrollo de la humanidad, en los millones de años que lleva sobre el planeta, se establece en relación a los factores de la evolución natural: la competición y el apoyo mutuo, asociados al movimiento, las energías y el trabajo. Pues es la solidaridad lo que hace que los seres humanos se organicen en pueblos y ciudades, con el fin de protegerse y alcanzar mayores grados de libertad. Si bien los grandes imperios existentes en la diversidad temporal y espacial generando una aparente contradicción a este principio básico, no se puede dejar de observar las múltiples redes sociales, culturales y espaciales conformadas por grupos humanos al interior y exterior de estos Imperios y gobiernos, que luchan y resisten a la homogeneización. Frente al Uno, al único y mismo poder religioso o secular, militar o económico, la Humanidad ha progresado en civilización mediante el desarrollo de culturas autónomas expresadas de tiempo en tiempo sea por revueltas y revoluciones: desde la agricultura, la formación de comunidades sin amos, a las grandes epopeyas que martillean aún los principios de Libertad, Igualdad y Fraternidad: desde las huelgas de los esclavos a costa de su propia vida, a las Comunas de Puerto Natales y de París.

La metodología geográfica social

Es destacable que dentro del corpus geográfico anarquista, se puedan observar algunas ideas y formas de trabajo en común, dentro de las cuales podemos mencionar, por ejemplo:

1.- Primacía de la observación, de la experiencia personal y su divulgación subjetiva: esto último le permite introducir apreciaciones de tipo ideológicas en escritos aparentemente asépticos dado su función sólo "científica".

> Cuando nuestra goleta pasaba cerca de un grupo de cabañas, un pequeño bote o un tronco vaciado, con tres o cuatro indios, se separaba de la orilla y se dirigía hacia nosotros. En cuanto estaban a corta distancia, levantaban al aire los remos, como prueba de sus pacíficas intenciones y nos saludaban en malísimo español; luego se aproximaban, y, amarrado la canoa al borde de la goleta, subían al puente, reían amablemente para disponernos bien a su favor, y, con voz acariciadora nos ofrecían sacos de cacao, sus bananas, pequeños y encantadores loritos verdes, anidados dentro de una calabaza, picoteándose y jugando con dulzura y gentileza indescriptibles. En cambio, ellos aceptaban telas de algodón y lanas y monedas americanas. Estos indígenas pertenecen a la tribu india de cabo San Blas; son de pequeña estatura, fuertes y bravos; su color es un poco bronceado, pero más blanco que los del continente. Hasta una edad muy avanzada conservan el aire de niños, y la alegría de vivir brilla siempre en sus miradas. Viendo esparcidas por el mar estas

islas encantadoras, con sus cabañas cubiertas por ramas de cocoteros, no puede uno menos que pensar con tristeza en el supuesto de que muy pronto americanos o ingleses tomen posesión de ellas, para explotar sus bosques de palmeras, moler la nuez y exprimir el aceite. El imperio de Maunnon, tan vasto ya, ¿se aumentará con estas islas afortunadas, para que nuevos géneros se amontonen sobre los muelles de Liverpool o New York, y las cajas de valores de los capitalistas que explotan estos negocios se llenen más aún de lo que están?

Estos pueblos son felices; el comercio, tal cual hoy se extiende, ¿sabía darles otra cosa que un servilismo disfrazado, y otras alegrías producidas por el alcohol? Con demasiada frecuencia, la hermosa palabra civilización, ha servido de pretexto para exterminar rápidamente tribus enteras. ¡Esperemos para arrastrar a esta hacia el gran movimiento civilizador de los pueblos, a que podamos llevarles sobre nuestros barcos más felicidad de la que actualmente poseen: la justicia y la verdadera libertad!

Yo hubiese querido marcharme con los indios de las Muletas, hacerme ciudadano de su república, al menos por algunas horas, interrogar a los ancianos sentados a la puerta de sus chozas, ver a la mujeres ocuparse en los trabajos domésticos y asistir desde lejos a las diversiones y entretenimientos de los niños, que se revolcaban completamente desnudos sobre las arenas de la playa; pero son Jorge, siempre ocupado de su pesca, me suplicó que dejara continuar la marcha, con la esperanza de que muchos peces se dejarían seducir por el cebo arrojado en la estela [...] (Reclus, Mis exploraciones en América, p. 33-34).

2.- La experiencia personal se transforma en un tipo de conocimiento geográfico:

Para conocer los principales productos del llano, no tuve más que pasearme a lo largo de los caminos y penetrar en los campos, donde me ofrecía frutos de todas las especies a precios económicos. Estos eran higos, bananas de muchas variedades, sapotes de color de sangre, ananas, papayas, ciruelas de los trópicos, aguacates, mangos oliendo a trementina, guayabas, caramañone o manzanas de carbo, cuyo perfume es delicioso, guanábano, de sabor muy parecido a la fresa con vino y azúcar, y otros muchos frutos exquisitos cuya nomenclatura exigiría un diccionario en toda regla. En este llano afortunado y en las vertientes de estos montes donde el sol madura a un mismo tiempo los más sabrosos frutos de todos los climas, no será difícil hacerse frugívoro como nuestros primeros padres y abandonar el brutal régimen de la carne y la sangre, por el de los vegetales que crecen espontáneamente del seno de la tierra. (Reclus, Mis exploraciones en América, p. 84)

3.- Por lo tanto, se configurará un método científico personal, subjetivo, pero no menos válido que los de Ritter, por ejemplo. En sus correspondencias nos entrega una visión del método geográfico en tanto búsqueda de conocimiento útil, verdadero, que evoluciona por el avance de las ciencias y que contribuye a establecer las leyes naturales, únicas a las cuales el ser humano debe obedecer, estudiándolas:

> Además, ver la tierra es para mí estudiarla; el único estudio verdaderamente serio que haga es el de la geografía y creo que vale mucho más observar la naturaleza en su propio terreno que imaginársela desde el fondo de una oficina. Ninguna descripción, por bella que sea, puede ser verdadera sino puede reproducir la vida del paisaje, la caída del agua, el estremecimiento de las hojas, el canto de los pájaros, el perfume de las flores, las formas cambiantes de las nubes; para conocer, hay que ver. Había leído muchas frases acerca del mar de los trópicos, pero no las comprendí mientras no pude verlas con mis propios ojos y contemplar sus islas verdes, sus regueros de algas y sus grandes velos de luz fosforescente. Éste es el porqué de que quiera ver los volcanes de América del Sur. (de sus "Correspondencias", tomo I, p. 109, citado por Béatrice Giblin, p. 23)

A lo anterior, se suman algunos temas geográficos desarrollados por Reclus, entre los cuales se pueden contar:

1.- Investigaciones sobre geografía física y ciencias de la Tierra: problemas frente a la necesidad y urgencia de contar con agua para consumo y utilización agrícola, relaciones hombre-clima-ocupación del espacio, desertificación y aprovechamiento de recursos naturales, etc.

2.- El asentamiento humano. La colonización como forma de vida ("colonias anarquistas y explotación agrícola") y por lo tanto, relaciones entre espacios urbano-rural.

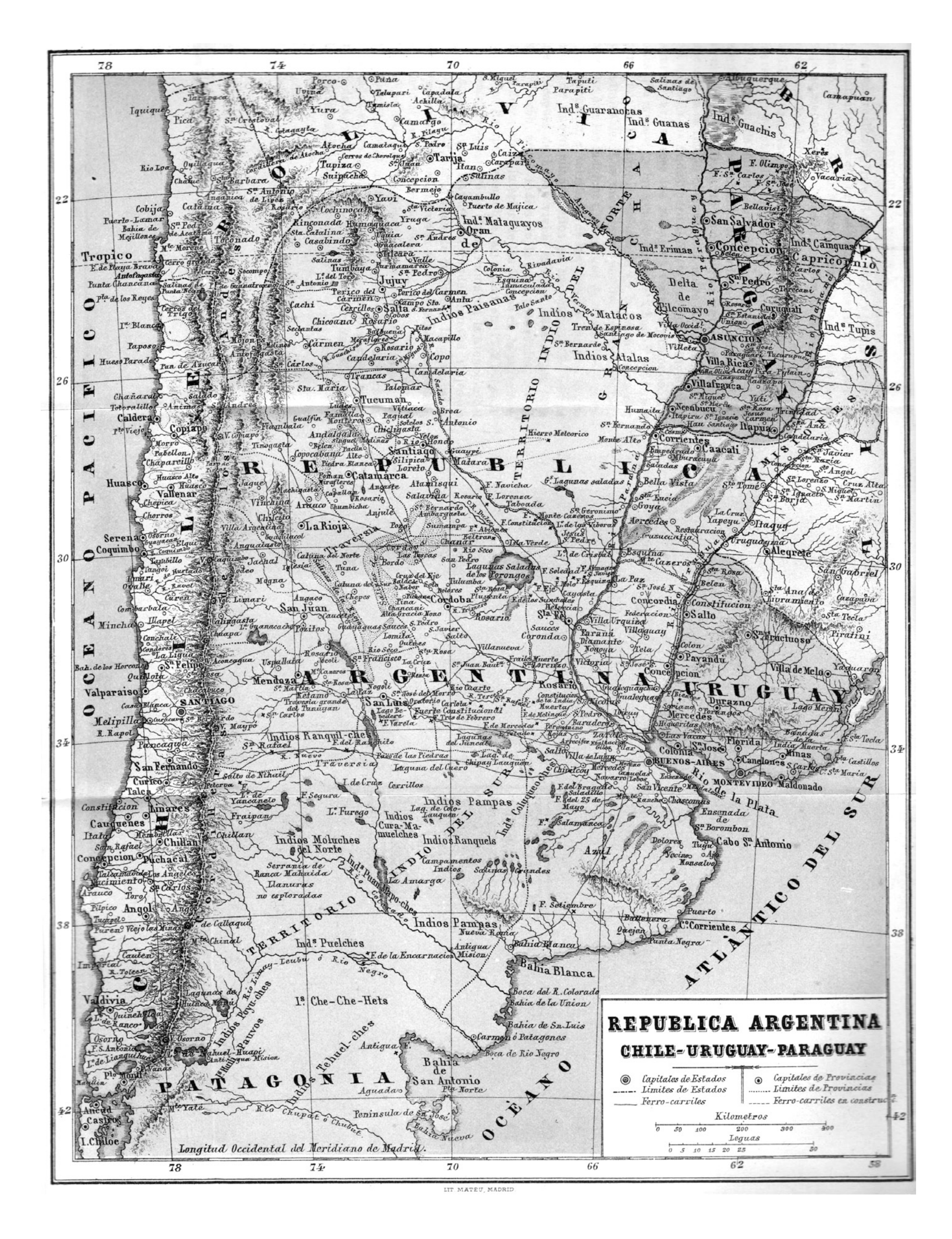
3.- Estudios demográficos (dinámica de la población): crecimiento y decrecimiento.

4.- Estudios globales sobre teoría espacial: sitio, situación, lugares céntricos, concéntricos, federalismo.

5.- Formación, historia y características del Estado y las organizaciones político-administrativas (ver caso de Chile en la "Nueva Geografía Universal").

6.- Investigaciones regionales y características de los paisajes. La imagen de América en el pensamiento reclusiano.

7.- Riesgos y vulnerabilidad: riesgos naturales, riesgos antrópicos y posibilidades de solución. El problema ecológico (ecología social)



Cartografía de Sudamérica. Incluye además de las fronteras políticas, la ubicación de ciudades y localización de pueblos primitivos. Extraído de la NGU de Reclus.

Es así que desde el nacimiento, el ser humano intenta la comprensión del mundo. No falta más que recordar la infancia: buscar las razones de la lluvia y del movimiento de las nubes, a dónde va el Sol cuando nos quedamos dormidos en brazos de nuestras madres y del porqué en otros lugares distantes hay días fríos cuando el calor nos oprime el pecho. De ahí en adelante, no paramos de sorprender con los insectos y las flores, de cómo nacen éstos y cómo se reproducen las otras, y de qué sería de la naturaleza sin las abejas… Y vamos creciendo y amando y odiando. Nos educan y nos educamos. Junto con otras y otros, nos entusiasmamos, inventamos, trabajamos y volvemos a la tierra, una vez que las energías que nos dieron nacimiento retornan a su base.

Puestas en común, las energías vitales del individuo promueven el pensamiento, la acción y la idea. Sin ellas, sin las energías vitales, la humanidad no habría evolucionado, revolucionando la natura en la cual se desarrolla: la humanidad, desde sus más lejanos tiempos, ha estado unida por la colaboración en pro del bienestar, insistimos, de la mejor forma de con-vivir.

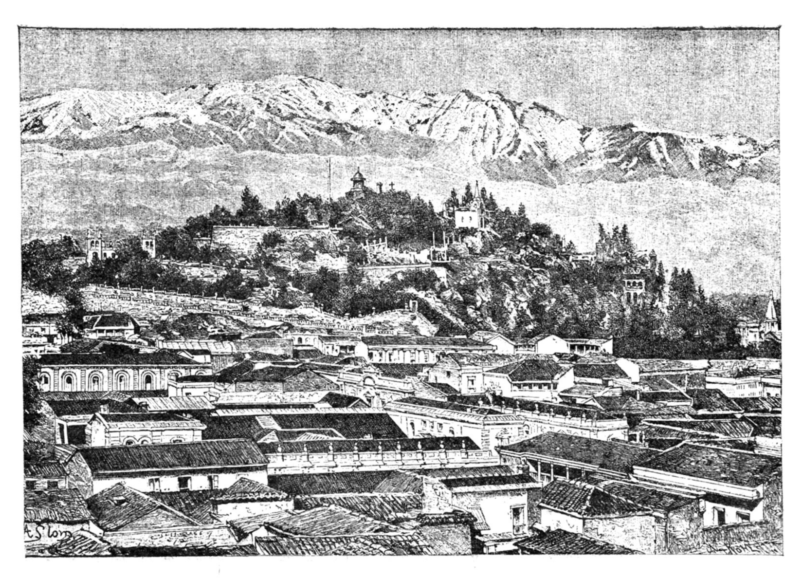
Y se sigue insistiendo en ello: es nuestro afán por conocer el mundo que nos rodea y del cual somos parte en la medida que compartimos energías extraídas del Sol. La Tierra es una unidad singularizada espacial e históricamente por la acción humana, pero que se sustenta sobre dos pilares: el planeta Tierra es uno (las fronteras políticas no son más que convenciones abstractas sin fundamento material por más que hagan referencias a ríos o montañas) y sus habitantes, flora y fauna, están interrelacionados, especialmente los humanos que son hermanos.

Así mismo, por ejemplo, recopilando una mínima información acerca de los géneros de vida de las comunidades pehuenches, de las transhumantes de la cordillera de Los Andes del sur, es posible verificar en qué medida se constituye el movimiento como aspecto fundamental del estudio geográfico: la dinámica como un modo de buscar los porqués de las interrelaciones que establece la geografía social. Si existen pueblos que resisten al duro invierno por intermedio de la recolección de frutos y de la domesticación del ganado, en concordancia a los ritmos estacionarios, generando una raíz cultural común, es entonces posible que la geografía en sus oscilaciones se mezcle con ámbitos tales como la etnografía, la sociología, la ecología, la economía, en ambientes mutables. El equilibrio dinámico demostrado por las comunidades es la versión de una isostasia en conjunción de un modelo de sustentabilidad temporal.

Podríamos seguir mencionando otros hechos de relevancia en la coyuntura política en Chile: las experiencias de las comunidades desde Punta Arenas a Freirina, en la lucha dada por la reivindicación de una vida digna (aunque “vida” y “digna” sea una redundancia), donde asaltan al estudio tradicional

Los habitantes de la Tierra del Fuego como ejemplo concreto de la armonía natural entre ser humano y medio ambiente. Extraído de la NGU de Reclus.

....



Ocupación del espacio de los valles centrales al occidente del océano Pacífico. Nuestra vista diaria. Extraído de NGU de Reclus.

conceptos como comuna, asambleísmo, federalismo, acción directa, acercan a la geografía política de cuño libertario un tipo de funcionamiento social en el aquí y ahora, experiencias de las cuales aprender.

La reivindicación de la Geografía Social

Ahora bien, desde y para el austro americano en particular: ¿qué razones se tienen para revindicar el punto de vista "social" de la geografía? ¿Qué pueden tener en común los dibujos de niños en los cuales se observan árboles, arroyos, cordilleras, un gigantesco Sol y nubes con formas de algodón, con las luchas sociales que dan a diario hombres y mujeres que a uno y otro lado de Los Andes cultivan y trabajan, con la esperanza de que el invierno no sea tan duro? ¿Y qué hay de todos aquellos que difunden los beneficios de un orden en el crecimiento de las ciudades, de aquellas que están por una vivienda digna, de todas las que recuperan espacios para el crecimiento de nuestros sindicatos?

La forma de desarrollar una geografía que está al alcance de la mano de todas y todos, que evoluciona a la par del conocimiento social de los individuos y pueblos, permite la revitalización permanente de ésta. El peligro del estancamiento, de su frigidez está en cuanto no pueda integrarse al movimiento social, prestando ayuda en el desarrollo científico, educativo y político… en el sentido más hondo de esta palabra: de aquello que es objeto de la preocupación de todos y todas. La "Geografía Social" mirada desde la perspectiva austral, coloca en entredicho los "centrismos" y aboga por una descentralización en las soluciones a problemas como la pobreza, las enfermedades, la discriminación, el hambre y la falta de educación, verdaderos obstáculos en alcanzar la meta del verdadero progreso humano.

En conclusión

Debemos preguntarnos acerca de cuál ha sido el sentido del desarrollo del pensamiento geográfico en Chile, relacionando este con otras prácticas científicas, ecológicas y de estudios medioambientales. A su vez, reflexionar sobre el espacio geográfico, involucrando el paisaje en tanto evolución histórica del planeta y llegando a desarrollar una metodología para el estudios de las disciplinas científicas de amplia relevancia para el pensamiento anarquista, en donde se interrelacionan ciencia y sociedad, la primera como un proceso nunca acabado y la segunda como generadora y objeto de la primera.

Ser claros en la adjetivación de social de la geografía permite cuestionar en primer lugar la forma en que se desenvuelve el colectivo humano y la naturaleza, diferenciándola de la tradicional geografía física y humana en sus aspectos metodológicos, sus temas, sus aspiraciones. Porque la geografía

social manifiesta una orientación hacia una práctica real y posible de vida de la colectividad humana y natural en comunitarismo, socialismo, comunismo libertario, apuntando en sus investigaciones las particularidades de cada lugar. Los conceptos de sitio y situación están impregnados de transdisciplinariedad en las investigaciones que se llevan a cabo, y de allí entonces que la geografía propuesta por el anarquista Reclus, y que hoy intentamos contemporaneizar como geografía social austral, abarca los más significativos sitios: la escuela, el arroyo, la ciudad, el sindicato, la montaña, como así las pampas, los océanos, la atmósfera en sus relaciones con el ser humano que ha adorado los ríos como habitación de las deidades y ninfas del bosque, o que contamina, destruyendo y haciendo infecto el aire de las fábricas, que mata día a día a la clase trabajadora. Por lo tanto:

Somos anarquistas y como tales estamos contra el Estado y sus instituciones, contra el nacionalismo y sus fronteras, contra el racismo y su pseudociencia. Sin embargo, jamás podríamos dejar de apreciar el lugar donde nacimos y que compartimos con los seres queridos que en las horas de mayor necesidad nos entregaron amor, respeto y ayuda. Y así cuando vemos en los dibujos de las y los más pequeños ese cariño que tienen por la tierra que habitan, sin chauvinismos sino por cariño natural, una llamita de esperanza se enciende en que ese ser reconoce lo bello del mundo y, tal vez un día cercano, retrate de la manera más hermosa y creativa cuantos paisajes sus ojos vean y sus pies recorran. ¿Se imaginan?

…Un día todo ser humano pueda conocer y recorrer todos los paisajes de la Tierra, pintándola y cantándola, reconociendo lo bello en ella, con cariño y respeto como lo hizo en su primera infancia. (Astroza-León, 2013, p. 6)

Por eso es más que necesario una nueva gran obra geográfica de la América del Sur, una Geografía Social Austral: desde las poblaciones del borde costero hasta la cordillera, desde uno y otro océano, buscando el equilibrio dinámico. Una gran obra que promueva y dignifique en atlas y libros, los conocimientos sociales, de los grandes movimientos sociales, en pro de la libertad y la armonía, una Nueva Geografía Social Austral asentada en el corazón de la clase trabajadora.

Maximiliano Astroza-León

Fuentes documentales y bibliográficas:

Astroza – León, Maximiliano. "Geografía Social Austral. La dinámica del Anarquismo en Patagonia y Tierra del Fuego". Eds. LaMalatesta (España), Eleuterio (Santiago de Chile), Biblioteca Terra Livre (São Paulo). 2012.

Astroza – León, Maximiliano. "Dibujos de Niños". Periódico Acracia, n° 14. Valdivia. 2013.

Giblin, Béatrice. "El Hombre y la Tierra". Selección. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.

Kropotkin, Piotr. "La ciencia moderna y el anarquismo". Traducción Ricardo Mella. F. Sempere y Compañía. Valencia, España. Sin fecha.

Nicolai, G. F. "Biología de la Guerra". Ed. Ercilla. 2da. edición. Santiago de Chile, 1937.

Reclus, Élisée. "Mis exploraciones en América". Trad. A. López. Edit. F. Sempere y Compañía. Sin fecha. España.

Reclus, Élisée. "Novísima Geografía Universal". Editorial Española – Americana. Capítulos sobre Chile y Argentina. Madrid, España. 1910.

Reclus, Élisée. "Evolución y Revolución". Editorial TOR. Argentina.

Reclus, Élisée. "El Hombre y la Tierra". Traducción de Anselmo Lorenzo y Revisión de Odón de Buen. Selección de capítulos: Introducción del volumen I, y volumen VI. Editorial de la Escuela Moderna de Barcelona. 1914.

Maximiliano Astroza-León, técnico industrial, profesor de geografía y miembro del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas, donde está a cargo del área de geografía y anarquismo. En 2012, gracias a la co-edición que realizó la editora de la Biblioteca Terra Livre (SP-Brasil), LaMalatesta (Madrid-España) y Editorial Eleuterio (Santiago-Chile), publicó su investigación *"Geografía Social Austral. La dinámica del anarquismo en Patagonia y Tierra del Fuego".*

Eliseo Reclus
*y la geografía subversiva**

Rodrigo Quesada Monge

La eminencia biográfica de este capítulo reside en la recuperación de algunos datos de la vida cotidiana de los hermanos Reclus, que nos permitirán entender muchas de las reflexiones y análisis que se hacen luego, en los capítulos restantes. Sin embargo, la trama biográfica de Eliseo y Elías Reclus, sin olvidar algunas menciones al pasar de los otros hermanos, tales como Paul o Louise, no reposa en el simple informe curioso y mórbido, sino, más que nada, en los comportamientos y actitudes existenciales que permiten explicar algunas de las grandes decisiones políticas, científicas e ideológicas tomadas por los dos hermanos, sobre los cuales se enfatiza en este capítulo.

Buscamos entender, en esta ocasión, como lo hemos hecho con otros autores anarquistas[1], ciertos movimientos ideológicos, políticos y, por qué no, vitales, que nos permitirán tener una visión más clara, del trajinar científico y social de uno de los autores más complejos y contradictorios que ha producido el anarquismo. Con Eliseo Reclus, sucede una cuestión bastante curiosa, y es que a él nunca le preocuparon las contradicciones analíticas y hermenéuticas en las que incurrió con frecuencia, cuando elaboraba su ideario libertario, según veremos en capítulos posteriores. La metodología científica, sin embargo, lo obligó a depurar sus argumentos cuando se trató de los estudios geográficos, sofisticados y complejos en los que se involucró, en el momento en que emprendió la realización de tres de las más grandes obras geográficas de todos los tiempos. En estos casos, las contradicciones argumentales eran un lujo que no podía darse.

Los intereses políticos, académicos y existenciales que unieron tan estrechamente las vidas de Eliseo y Elías Reclus, solo pueden comprenderse

---

* Este ensayo es el primer capítulo de una obra compuesta por seis, y que lleva el mismo título. La noción de "geografía subversiva" es de John P. Clark. ***Elisée*** *Reclus. Natura e Societá. Scritti di Geografia sovversiva* (Milano: Eléuthera. 1999).

a partir de las características particulares de la educación que recibieran de un padre y de una madre, a todas luces excepcionales. Tal excepcionalidad no residió tanto en la prolífica familia que lograron integrar, pues si todos los hijos hubieran vivido la prole hubiera crecido a unos dieciséis, sino en que, en estas condiciones, por encima de lo usual, los padres alcanzaron a mantener la disciplina de trabajo, la probidad ética y las esperanzas profesionales, humanas y sociales de todos los hijos, pues éstos terminaron siendo hombres y mujeres de bien, como acostumbraba a decir la burguesía decimonónica.

Con este capítulo, el autor intentará realizar un retrato de la cálida y comprometida amistad filial, humana y académica que los hermanos Eliseo y Elías, a lo largo de sus vidas, lograron tejer desde una trabazón de temas, preocupaciones e intereses similares en cuanto a resultados, productividad y legados, fertilizados con el afán creativo en las ciencias naturales, las humanísticas y sociales. Esta agenda de aspiraciones científicas compartidas, encajó milagrosamente bien con otro orden de inquietudes, como lo fueron los asuntos políticos, los cuales se encuentran en la esencia misma de la orientación que los hermanos Reclus imprimieron a sus quehaceres académicos. Es decir, en el buen hacer científico de estos hermanos, dentro del mundo de la geografía y de la etnología, dos ciencias que por los años en que ellos vivieron, apenas despegaban, no es posible separar el dato, la dimensión fáctica de la investigación, de sus reflexiones políticas y sociales. La geografía para Eliseo y la etnología para Elías, alcanzaron su mayoría de edad en el momento en que ambas ciencias fueron capaces de hacernos comprender, que era posible la construcción de un mundo más justo y humano, en el aquí y en el ahora.

La casa paterna

Elisée Reclus (1830-1905), como sería su nombre en francés, fue uno de los más prolíficos geógrafos del siglo XIX, y tal vez de todos los tiempos. Su capacidad de producción académica, de investigación y escritura cotidiana es un ejemplo extraordinario, sobre los distintos procedimientos desarrollados por los científicos y académicos europeos, durante el siglo XIX, el de la industrialización, de los grandes descubrimientos comerciales, marítimos, geográficos y tecnológicos. No cabe duda de que las ambiciosas propuestas temáticas, metodológicas, técnicas y analíticas, hechas por Reclus con relación al quehacer del geógrafo y de la geografía, como disciplina, siguen asombrando al mundo científico, académico y político de nuestros días.

Pero Reclus estuvo ignorado durante muchos años por ese mismo mundo académico y científico europeo, debido a razones que hoy no están debidamente esclarecidas. En el presente, cuando muchas de sus grandes preocupaciones,

como la tecnología, el papel de la ciudad en el desarrollo de las civilizaciones, la evolución histórica de los Estados, la ecología y otras, han pasado a ser asuntos que motivan y aquejan a los científicos contemporáneos, sus rigurosos y profundos trabajos de investigación, han vuelto a ser editados para bien de las nuevas generaciones de geógrafos, historiadores, antropólogos, sociólogos y politólogos.

Sin embargo, casi la totalidad de su correspondencia, así como sus obras mayores, esto es *La Tierra, descripción histórica de la vida del globo* (en dos volúmenes), *Nueva Geografía Universal* (en diecinueve volúmenes) y *El Hombre y la Tierra* (en seis volúmenes), no han sido traducidas por completo, o reeditadas en español desde hace mucho tiempo. Las explicaciones para estas carencias en nuestro idioma, pueden provenir de que mucha de la producción científica e ideológica de Reclus pasó por España, sin encontrar el ambiente propicio, debido al fuerte ascendiente religioso característico de las estructuras políticas y sociales españolas, visceralmente contrarias al ideario anarquista, durante gran parte del siglo diecinueve y del veinte. No obstante, esta sentida ausencia de uno de los pensadores más rigurosos de la Europa de entonces, se ha ido solucionando paso a paso, desde México, Argentina, Brasil y Chile. Cabe pensar, también, que, debido a que Reclus nunca fue reconocido por el medio universitario francés, sus obras apenas han recibido la atención indicada en otros países, donde la influencia editorial francesa es considerable, como es el caso español otra vez.

Muchos intelectuales, académicos y políticos se preguntan todavía de dónde pudo haber surgido semejante capacidad de producción científica, en un hombre que se casó tres veces, tuvo varios hijos de los cuales solo dos niñas sobrevivieron, y además dispuso de tiempo y de energía para viajar incansablemente por casi todo el mundo conocido en su época, e involucrarse de pleno en las actividades políticas y propagandísticas del movimiento anarquista, tanto así como para ir a parar con sus huesos a las cárceles francesas, debido a su beligerante participación en las acciones emprendidas por la Comuna de París, que sería reprimida de una forma sangrienta y cruel en 1871.

Algunos sostienen que ello se debió a la fuerte influencia de su padre, el pastor protestante Jacques Reclus (1796-1882), quien sometió a sus once hijos a una férrea disciplina de estudio, oración y trabajo, en la que predominaba, paradójicamente, una ilimitada defensa de la libertad de escogencia, para establecer las formas de comunicación que cada uno considerara correctas en sus relaciones con Dios. La madre, Marguerite Zéline Trigant (1805-1887), resultó, a la larga, un noble y dulce contrapeso de las escabrosas consecuencias generadas por la insólita rigidez del padre. Eliseo mantuvo a lo largo de su vida,

una sostenida e intensa correspondencia con su madre, a la que le confesaba, con lujo de detalles, sus aspiraciones más íntimas.

De los cinco varones, hermanos de Eliseo, Elías (1827-1904) el mayor, tuvo una participación política y afectiva sustancial en la vida del primero. Luego vinieron, Onésimo (1837-1916), Armando (1843-1916) y Paul (1847-1914). Las hermanas fueron, Loïs (1831-1910), Marie (1832-1918), Louise (1835-1917), Nóemi (1841-1915), Zéline (18138-1911) y Ioanna (1845-1937), sin contar a Suzi que moriría a los veinte años y Anna, quien no iría más allá de su primer año de vida. Todos ellos, como puede verse, vivieron vidas largas y productivas, según nos cuenta el profesor Dunbar[2]. Se puede agregar, además, que el comunismo místico del padre, quien nunca buscó regalías de ninguna especie de parte de la iglesia, infundió en sus hijos un sentido de la solidaridad y de la cooperación, que se nota con certeza en las distintas formas de colaboración desarrolladas por los hermanos Reclus entre sí. No sólo Elías, sino también Onésimo, Paul y las hermanas, contribuyeron en el quehacer investigativo que las obras de Eliseo demandaban; ello junto a la colaboración internacional procedente de notables investigadores extranjeros, como Pedro Kropotkin (1842-1921), el eminente geógrafo y teórico anarquista ruso[3].

El gran amor por la literatura que la madre, Marguerite, les transfirió a todos sus hijos, y los grandes esfuerzos que hacía Jacques, el padre, por vivir de acuerdo con su conciencia, y no según lo esperaban las iglesias para las cuales trabajó, que no solo lo hicieron ser reconocido como un "protestante entre protestantes", es decir, siempre inconforme con el lugar donde se encontraba, sino también como un hombre bueno, generoso y espiritual, fueron factores decisivos en la formación ética e intelectual de los hermanos Reclus[4].

Esta actitud del padre, quien abandonó la Iglesia Reformada Francesa, donde se desempeñó como pastor y educador, en la ciudad de Sainte-Foy-la-Grande, a orillas del río Dordoña, lugar de nacimiento de Eliseo, para trasladarse a una iglesia más libre en Orthéz, lo que le garantizaba mayor libertad de movimiento y de convicciones, sembró en la mente de Eliseo y la de sus hermanos, un sentido de la responsabilidad sobre lo que se piensa y se siente en relación con el mundo que nos rodea, de profundas consecuencias en el largo plazo, pues, en el caso particular de Eliseo y de Elías, ese tono sacrificial los llevó a exponer sus vidas en los hechos que condujeron al baño de sangre de la Comuna de París.

La búsqueda constante de formas de vida alternativas, en las cuales las convenciones y los rituales no estuvieran presentes, o al menos no fueran el punto de partida y de llegada de la vida de las personas, fue una constante en la vida familiar de los Reclus, una impronta establecida por los padres, para quienes la vida no podía reducirse a lo que se comería o bebería al día

siguiente. La búsqueda y la concreción de los sueños, el esfuerzo sostenido por transmitirles a las personas que existen otras posibilidades más allá del aquí y del ahora, eran componentes regulares en las conversaciones y en la correspondencia de la familia. Eliseo y Elías, el hermano mayor, compartieron intensamente esa aspiración por la utopía, a la cual luego, el primero, le acercaría sus pretensiones científicas, logrando una rara síntesis entre Utopía y Ciencia, que aún desconcierta a muchos pensadores y analistas del presente, porque, en un mundo tan concreto como el nuestro, en el cual solo cuenta la porción de poder de que se dispone en la vida cotidiana, tal clase de ensoñaciones, parecieran llegadas de otro tiempo[5].

Delirios revolucionarios, imperialismo y ciencia

La participación activa, diaria, beligerante y productiva de los dos hermanos Reclus, Elías y Eliseo, en los hechos de la Comuna de París de 1871, todavía es motivo de debate y discusión entre los académicos e historiadores, pues, para algunos, este protagonismo de ambos, no se quedó en la simple contemplación periodística de lo acontecido, o en las reflexiones teóricas a distancia y a posteriori, a la manera de los marxistas recalcitrantes, sino que implicaron cárcel, maltrato, humillaciones y la amenaza de ser enviados a los campos de prisioneros que los franceses mantenían en Nueva Caledonia, famosos por su crueldad.

Elías, el hermano mayor, quien fuera director de la Biblioteca Nacional de París, durante veinticuatro días, no tuvo tiempo de hacer grandes cosas con este puesto que puso en sus manos el Comité Central de la Comuna, pero logró, al menos, sembrar la duda y la esperanza de que era posible tomar todo aquel acervo cultural y ponerlo al servicio de la clase trabajadora. Si la prensa burguesa de la época terminó sorprendida porque los obreros levantados de París, no habían quemado ni destruido ni un solo libro de aquella majestuosa y venerable biblioteca, fue porque dicha burguesía, desgarrada por las contradicciones políticas e ideológicas, prefirió aniquilar a palos a la clase trabajadora parisina, antes que hacerle frente al invasor prusiano, que contribuyó estrechamente con el gobierno de Thiers para que la carnicería fuera lo más completa posible.

Recordemos que algunos de los monumentos adorados por la aristocracia y la alta burguesía francesas (como la columna imperial en la Plaza Vendome y la estatua de Voltaire), que terminarían hechos añicos a manos de los obreros sublevados, fueron precisamente los más representativos primero de las aspiraciones imperiales de Francia, que empezaban a tomar forma por aquellos años, y segundo el símbolo ignominioso de la opresión y la barbarie

como era la cuchilla por la que pasarían miles de trabajadores, una vez que la Comuna hubiera sido derrotada[6].

La cotidianidad de la Comuna, tan bien retratada por hombres y mujeres como Lissagaray, Louis Michel y Elías Reclus, en diarios, documentos, cartas y artículos periodísticos de profunda preocupación analítica, le permite al historiador de hoy disponer de documentos invaluables, sobre el proceso de formación de las ideas anarquistas de los hermanos Reclus. Sobre todo cuando es casi ineludible sostener que a ellos se los puede considerar entre los fundadores originarios del pensamiento y el accionar de los anarquistas, en el preciso momento en que las decisiones políticas, y los eventos militares que se están fraguando, ante sus ojos, revelan un conjunto de personalidades y escenarios decisivos, para comprender la articulación de ese cuerpo de teorías y de métodos que se ha llegado a conocer como anarquismo[7].

Son los años de 1872 a 1877, años decisivos en muchos sentidos, no sólo para los hermanos Reclus, que se encuentran exiliados, sino también para la nación francesa, la cual, a partir de este momento, seguirá el camino trazado por las tensiones internacionales que los imperios ruso, inglés y alemán, estaban a punto de provocarle a la humanidad. Tales tensiones terminarán decantadas definitivamente, a partir de 1884, cuando la Conferencia de Berlín se decidió por la atroz política de empezar por repartirse África, y luego el mundo, un trayecto espeluznante que conducirá indefectiblemente hacia la Primera Guerra Mundial. Ese largo período de estabilidad de la Tercera República, entre 1877 y 1940, cuando los nazis ocuparon de nuevo París, le garantizó a la burguesía imperialista francesa una atmósfera relativamente homogénea en términos políticos e ideológicos, para iniciar una carrera colonialista cuyas consecuencias serían incalculables.

Aquí reside una de las diferencias fundamentales entre la clase de estudios realizados por Eliseo Reclus, sobre el expansionismo colonialista europeo, y el amenazador imperialismo norteamericano, que él sin embargo no llama así, y los sofisticados y complejos análisis elaborados por figuras del calibre de Rosa Luxemburgo, Lenin, Kautsky o Trotsky. Existe en el trabajo de Reclus una sostenida preocupación por el espacio y sus distintas manifestaciones cuando dos formas de civilización entran en contacto. La geografía física le permitió precisar los contornos de la materia en estudio, sobre todo cuando se trataba de una regionalización que requería constantemente de ser mapeada, si cabe el término, y su noción de espacio, apenas intuida, llegará con el tiempo a convertirse en un instrumento descriptivo y analítico imprescindible cuando asumió sus reiterados y, con frecuencia, muy prudentes acercamientos al problema del colonialismo.

La noción de imperialismo llegó a convertirse en un dispositivo teórico que los economistas marxistas volvieron suyo, sin que fuera posible el ingreso dinámico de otras explicaciones, como aquellas relacionadas con la civilización, la cultura y la vida cotidiana, temas que acercarían el trabajo realizado en etnología por Elías Reclus, y en la historia como el realizado por Pedro Kropotkin.

De esta manera la particular sensibilidad del etnólogo y del historiador en ambos casos mencionados, hicieron que el encuadre político e ideológico ofrecido por el anarquismo precoz de Eliseo Reclus, no encontrara obstáculos para disociarse de las explicaciones talmúdicas de los marxistas más ortodoxos, sobre los problemas relacionados con el desarrollo de las civilizaciones en un conjunto de espacios determinados, en constante conflicto y confrontación. Es aquí donde resulta menos que elegante, y más que abusiva, la afirmación de Marx y Engels, de que Reclus no era otra cosa que un simple compilador, cuando el trabajo del segundo sobre los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado, es casi un plagio total del trabajo del antropólogo norteamericano Lewis H. Morgan (1818-1881), quien por esa época, los años setenta del siglo XIX (su obra principal *Ancient Society* es de 1877), propuso una nueva sistematización teórica de tales asuntos, la cual no pasó desapercibida a los fundadores del socialismo autoritario.

Para los marxistas el problema del imperialismo está estrechamente relacionado con el funcionamiento de la economía capitalista. Es decir, para ellos, el imperialismo es esencialmente una categoría económica[8]. Para los geógrafos libertarios, como Eliseo Reclus y Pedro Kropotkin, el imperialismo es un asunto espacial. Con gran sabiduría, sin embargo, geógrafos marxistas del presente, como el británico David Harvey, se han servido de ambos enfoques, brindando, de esta forma, un tratamiento enriquecido de la noción de espacio, en la cual el conflicto es abordado no como una cuestión eminentemente económica, sino como una forma de articular distintas respuestas a los encuentros históricos entre unidades espaciales complejas y diversas. Así ha llegado a comprenderse con perfecta claridad que la teoría del imperialismo de inspiración marxista es nada sin la noción de espacio, puntal teórico y técnico de las investigaciones de los geógrafos libertarios.

Por eso no debería extrañar que tanto para el geógrafo Eliseo Reclus como para el etnólogo Elías Reclus, la geografía física haya sido tan decisiva en sus investigaciones de los pueblos y de las civilizaciones a lo largo de la historia, pues de esta forma han podido retratar con suma precisión los distintos mecanismos de apropiación del espacio y sus transmutaciones culturales en la vida cotidiana. Basta consultar los seis tomos de la obra de Eliseo Reclus titulada *El hombre y la tierra*[9] para apercibirse de que una nueva forma de hacer

geografía había dado inicio con el nacimiento del siglo veinte. Como bien lo anota una de sus mayores conocedoras, se trata en realidad de un tratado de geografía humana y social, que abría puertas, pistas y surcos totalmente inéditos en la investigación geográfica[10]. Esa insospechada novedad analítica, reñida con el hieratismo político que esperaba su tradicional casa editorial Hachette, hizo que la mencionada obra de Reclus no fuera publicada en vida. Lo sería entre 1906 y 1908 por la Librería Universal de París y bajo la tutela de su sobrino Paul, hijo de Elías, cuando el muerto ya era inofensivo para un gran sector de la academia francesa, gazmoña y acomodaticia.

Siempre fue un problema para su casa editorial Hachette, la inquietud política e ideológica de Eliseo Reclus. Cuando estuvo preso, y a punto de ser condenado a los campos de trabajo de Nueva Caledonia, a raíz de su participación activa y beligerante en la Comuna de París de 1871, Reclus se convirtió en un maldito , en un paria, y fue debido a su inteligencia y a su enorme intuición geográfica, que la casa editorial mencionada, estrujó sus escrúpulos y decidió publicar sus trabajos, bajo el entendido de que ninguna de sus ideas políticas, sociales o religiosas se escurriría en los argumentos "científicos" que se esperaban de él. Por supuesto que el apoyo de la comunidad académica internacional, sobre todo británica y norteamericana, tuvo un papel protagónico incuestionable, para lograr que la condena a trabajos forzados en Nueva Caledonia, fuera conmutada por el exilio.

Después de haber invertido casi veinte años de su vida en la preparación y redacción de la *Nouvelle Geographie Universelle* (entre 1876 y 1894), para que fuera publicada en pequeños fascículos al alcance de todos los bolsillos, Eliseo Reclus, asumió una última posición rebelde, y se decidió por escribir *El hombre y la tierra* como una especie de conclusión de aquella, pero en la que (originalmente pensada en dos volúmenes, creció hasta seis), todas sus ideas, intuiciones y revelaciones más profundas serían desplegadas sin contemplaciones. Obviamente Hachette se negó a publicarla. Ya no era el Eliseo Reclus del pasado a quien le habían publicado dos obras maravillosas para niños, como *Historia de un riachuelo* (1869) e *Historia de una montaña* (1880), en las que se exponen por primera vez argumentos geográficos de gran complejidad al alcance de los más pequeños. La belleza y la poesía de esas dos obritas, siguen insuperadas hasta nuestros días, pues resulta inaudito que de la rigidez y dureza del científico abrumado por las estadísticas y las descripciones, Eliseo Reclus hubiera podido dar el salto con tanta facilidad hacia el lenguaje enamorado de la vida propio de los niños. La misma transparencia está presente en el único libro teórico que Reclus escribiera en 1897, titulado *La evolución, la revolución y la idea del anarquismo.*

La Comuna de París (1871)

Existen, por otro lado, dos obras indispensables en cualquier tratamiento de la relación que Eliseo Reclus mantuvo con sus hermanos, tanto en el nivel científico como en el nivel político. Una de ellas es la invaluable bitácora que Elías escribiera de las sangrientas jornadas de la Comuna de París en 1871, la cual debería ser lectura obligatoria junto al monumental testimonio escrito por Lissagaray (1838-1880)[11]; y la otra es la historia de la amistad política y académica que Elías y Eliseo mantuvieron durante años, escrita por el sobrino ingeniero Paul Reclus (1858-1947), hijo del primero. A éste último no hay que confundirlo con el otro hermano, el médico Paul Reclus (1847-1914), quien también los acompañó en los eventos diarios de la Comuna de París y quien, como ellos, tuvo que esconderse y exiliarse para no ser asesinado, acusado de subversivo y complotista contra el gobierno burgués[12].

Rara vez ambas obras han sido analizadas con fines históricos y descriptivos de los acontecimientos que las hicieron posibles. La bitácora que escribiera Elías es de una inmensa utilidad para establecer el comportamiento cotidiano, no tanto de los luchadores callejeros, de los rebeldes atrincherados en las calles de París, sino también de las reacciones asumidas por la burguesía parisina, para reprimir un movimiento que se les había salido completamente de las manos. La otra obra, escrita por un ingeniero eminente, como lo fuera el sobrino Paul Reclus, busca ser un testimonio agradecido de las enseñanzas recibidas por una alianza política y académica, la de su padre y de su tío, cuyos resultados aún pueden apreciarse en el desarrollo de la geografía como ciencia social y humana, y en el del ideario anarquista, fortalecido con ella en los campos organizativo e individual. De tal manera que, según puede notarse a simple vista, no es posible hablar, al menos en el caso de los hermanos Reclus, de la geografía social sin hablar al mismo tiempo del anarquismo como ideal, como utopía, el cual se encuentra expuesto con toda amplitud en la gran obra de Eliseo, *El hombre y la tierra,* en la que el sobrino tuvo tanta participación.

El trabajo de Elías Reclus sobre la Comuna de París, tiene la rara habilidad de haber logrado establecer un enlace preciso entre lo que expresa el lenguaje, y los hechos cotidianos narrados. Otras obras similares, como la ya varias veces mencionada de Lissagaray, junto a las de Jules Valles, Napoleón Peyrat y Louise Michel, sin dejar de ser testimonios excepcionales de un evento constantemente evaluado y reevaluado, no lograron penetrar los resquicios emocionales y visuales a los que llega el diario, por llamarlo correctamente, escrito por Elías Reclus. El valor histórico de esta clase de narraciones reside en brindarle a la posteridad, documentos de primera mano sobre las angustias, ansiedades, limitaciones y epopeyas en las que se vieron involucrados

hombres y mujeres comunes, protagonistas de uno de los sucesos decisivos en la historia del movimiento popular europeo, cuyas enseñanzas se prolongaron hasta el presente.

Qué se come, cómo se come, cómo se distribuyen los alimentos, las discusiones y los debates en las trincheras, sobre las formas más efectivas de repartir las pocas armas con que se contaba, las pequeñas rencillas sobre los accesos y ajustes del ejercicio del poder, en el aquí y el ahora, sin reparar en discusiones de orden jerárquico que pudieran agotar los objetivos esenciales, tales como ofrecer una defensa articulada y organizada de la ciudad de París, y proteger sus tesoros más valiosos, los libros alojados en la venerable Biblioteca Nacional. Cosa curiosa a este respecto, una vez que las tropas de los versalleses ingresaron a París, su comportamiento contra los obreros, hombres, mujeres y niños, fue de una crueldad sin parangón. Pero aquello que éstos tanto habían protegido, como la biblioteca, no escaparon a los excesos y desmanes de la soldadesca atribulada y despótica que hacía ingreso ostentando su poder y su autoridad.

El diario de Elías Reclus tiene además la rara virtud de comunicar las preocupaciones del "humanista libertario" que ve a sus compañeros de armas caer junto a su lado, los destrozos causados por los obuses lanzados por la tropa versallesca, contra las paredes de los hogares, los edificios públicos y las trincheras construidas en varias bocacalles que conducían sobre todo a las estaciones de ferrocarril, sin detenerse un momento en sus reflexiones sobre lo que todo aquello significaba en sus vidas cotidianas, y en su futuro más inmediato. La mayor parte de los que caen heridos a su lado, reflexiona Elías Reclus, son burgueses, sin embargo, el amor por sus familias, por sus viejos y por sus hijos, queda tan bien registrado en este diario, que bien podría decirse de su autor que ha logrado cotas de belleza literaria, en los anales de los escritos políticos, pocas veces igualadas. El estilo de exposición deja sin aliento al lector, pues casi se siente el silbido de las balas y los retumbos de las trincheras al caer en mil pedazos. Reclus incluso se da el lujo de pensar lo que podrían estar sintiendo los conejos y las gallinas que ve correr despavoridos en el Jardín Botánico, luego de los destrozos causados por los bombazos lanzados por la tropa versallesca. En realidad es una lástima que este libro no haya sido traducido todavía al español.

El relato de la confrontación entre la soldadesca de Versalles y los comuneros adquiere en manos de Elías Reclus una textura particular, pues él logra una exposición de los espacios de combate casi visual. Sus descripciones sobre los barrios en los que se combate puerta a puerta- al extremo de que en cada casa donde un comunero ha caído la gente de Versalles pone un vigilante a tiempo completo-, adquieren una relevancia irrepetible en otros textos de factura

similar, pues no es posible capturar París, hacerse dueño de ella, sin controlar sus calles y avenidas, sus barrios, sus plazas, sus plazoletas, sus iglesias, sus monumentos nacionales, y sus edificios públicos más emblemáticos.

La tensión psicológica que Elías Reclus logra, cuando describe las batallas, las discusiones y las mutuas inculpaciones, sobre quién debe ser juzgado como responsable de haber llegado a tales extremos de violencia y brutalidad, se detalla utilizando el lenguaje como una herramienta que al mismo tiempo permite observar a los protagonistas enfrascados en sus debates políticos y militares, con el telón de fondo de los cañonazos y el grito de los heridos. Solo aquel narrador que es dueño de una talento particular para la construcción de tramas novelescas, es capaz de haber realizado tales descripciones, transmitiéndoles a los historiadores del futuro una sensación extraordinaria sobre lo que pudo haber sido la recuperación de la ciudad de París, por parte de la gente de Versalles, sin percatarse de que fueron precisamente los espacios los que han atrapado a la gente en su cotidianidad y en sus confrontaciones diarias políticas e ideológicas. No está de más recordar que son precisamente esos espacios los que Walter Benjamin, de forma milagrosa, logra atrapar con sus análisis de la vida burguesa en la Francia de finales del siglo XIX y principios del XX[13].

Con su mentalidad etnológica y, posiblemente influenciado por su hermano Eliseo, el geógrafo, Elías Reclus logró con su diario transmitirle al futuro una combinación inigualable entre los espacios geográficos que los revolucionarios reinventaron mientras duró el experimento, entre marzo y mayo de 1871, y los nuevos usos y costumbres que se fueron imaginando a lo largo de la existencia de este último. Es decir, de acuerdo con el etnólogo Elías Reclus, la Comuna de París, no solo inventó y se deshizo rápidamente de diversas formas de organizar el poder y la autoridad, sino que también posibilitó otros medios de imaginar la cotidianidad entre hombres y mujeres quienes, a pesar de sus distintas procedencias sociales, pequeños burgueses, trabajadores, policías, militares y otros, fueron capaces, todos juntos, de soñar por un momento que la utopía era posible, pues todas aquellas nomenclaturas y definiciones profesionales, sociales, políticas y económicas desaparecieron o, al menos, perdieron su fuerza durante aquellas gloriosas semanas.

Cuando las tropas de Versalles ingresaron a París, no lo hicieron solamente aniquilando a personas sino, sobre todo, demoliendo sueños, esperanzas y utopías. Destruida la Comuna de París, el siguiente día en el desarrollo y crecimiento del movimiento popular a nivel internacional, empezó prácticamente de cero. Habría que esperar a la masacre de trabajadores ocurrida en Haymarket en 1886, en Chicago, para que, de nueva cuenta, las ilusiones de aquellos retomaran la dirección que les había sido arrebatada defendiendo

las calles de la ciudad de París en 1871, no sólo contra el invasor alemán, sin también contra las traiciones y las pequeñas pasiones de la gran burguesía parisina, que no tuvo empacho en voltearse de lado con tal de proteger sus propiedades, su orden y su sentido común.

Es esta educación política, académica, científica y personal la que amarra cada vez más fuertemente los lazos que los hermanos Reclus han tendido entre sí. No se puede desgajar, creo yo, la profunda amistad que existe entre estos hermanos, del escenario político, social y cultural europeo de los años que median entre 1848 y 1871. Se trata de años decisivos en todos los terrenos, porque, junto al hecho de que la herencia política de la Revolución Francesa de 1789, todavía se encuentra a medio camino, entre su realización cabal y la promesa bañada en sangre, el Segundo Imperio no logró encajar adecuadamente los anhelos políticos de una burguesía que siempre miraba hacia atrás, y una aristocracia con avidez de imperio, siempre mirando hacia delante, pero despojada de los recursos para lograrlo. Estaba claro que el imperialismo francés llegaría tarde, pero a caballo entre los espasmos democráticos de la burguesía y la tiranía de un poder monárquico más despótico que nunca, porque ya había conocido de lo que era capaz la burguesía liberal en alianza con los trabajadores radicalizados, en ciudades como París, Berlín, Budapest, Viena y Nápoles.

Del republicanismo al anarquismo

El viaje pedagógico, por llamarlo de alguna forma, de los hermanos Reclus, como bien lo dice el mismo Paul, el sobrino, en su célebre libro, ya mencionado, desde el protestantismo hacia el anarquismo, está signado por la impronta de un padre que no dejó nada al azar, en todo aquello que tuviera que ver con la formación de la conciencia de sus hijos para enfrentar la cotidianidad, sin reparar en las consecuencias personales. Los testimonios recogidos por Paul Reclus en lo que a esto compete, me refiero al espíritu sacrificial de la educación recibida en el hogar, están enlazados uno con otro por la brea de la sinceridad, la honestidad y la entrega. Cuando los hechos de la Comuna de París se suscitaron, los hermanos Reclus vieron el tema como algo natural y cotidiano. No se podía eludir el hecho de que el entreguismo del gobierno de Thiers ponía a Francia en una tesitura histórica sin precedentes, y al respecto había que tomar una posición determinada. A favor o en contra del invasor. Para los alemanes no había dilema, pues la invasión formaba parte del encuadre anhelado por el emperador germano Federico Guillermo II de Prusia, para darle rienda suelta a sus afanes expansionistas, y para tomarle el pulso a lo poco que quedaba del legado napoleónico.

Las mal llamadas "revoluciones burguesas" que recorren Europa, entre los años que van de 1789 a 1871, no fueron otra cosa más que la prueba de fuego de las alianzas, las expansiones y las contracciones, las turbulencias y los éxtasis políticos, sociales e ideológicos de una burguesía y de una aristocracia dispuestas a compartir el poder sin importar las circunstancias, y sin importar los aliados que los acompañaran en el trayecto. De todas formas, siempre serían descartables. El triste papel de corifeo jugado siempre por los trabajadores en este proceso refleja lo poco dispuesto que estaba el sistema económico a ceder sus márgenes de ganancia, ahí donde más le dolía, es decir la independencia de sus esclavos asalariados. La claridad con que los hermanos Reclus visualizaban este asunto, solo refleja parte de la elaboración hecha en casa de una conciencia política y social levantada con el ejemplo, el amor al estudio y la amistad. El resto del proceso pedagógico tendría lugar cuando los hermanos Reclus tuvieron que abandonar París, como simples delincuentes, bajo amenaza de la horca o del confinamiento definitivo en Nueva Caledonia.

La llegada a Suiza, después de la aniquilación de la Comuna, y el encuentro con los camaradas de la Federación del Jura, y sobre todo con Bakunin y Kropotkin, completaría aquello que tan esmeradamente el padre Jacques Reclus les había transmitido: la disciplina, la capacidad de sacrificio, el servicio a los desamparados y la dedicación a la construcción de verdades científicas que no atentaran contra su independencia personal. Por eso los hermanos Reclus nunca dejaron de ser individualistas de veinticuatro horas.

Es un hecho que la Comuna de París de 1871, a pesar de que uno de sus mejores y más sensibles cronistas, Elías Reclus, como hemos visto, haya sostenido que él no fue más que un sincero observador (algo así como "un termómetro en un rincón", según su buen decir), radicalizó las ideas y argumentos de un republicanismo socialista que él y su hermano Eliseo tenían años de venir elaborando. No tenemos forma, como bien lo dice Dunbar, de probar el momento y la situación en que ese quiebre, ese giro, hacia el anarquismo se pudo dar; pero los hechos de la Comuna, el significado real, de la vivencia política cotidiana, aceleraron el proceso. Ambos hermanos formaron parte de la Guardia Nacional, pero ambos ignoraban incluso cómo manipular un fusil y, cuando tuvieron que dormir en el suelo, a la intemperie, mientras vigilaban, se enfermaron y padecieron lo indecible.

Ambos eran académicos pequeñoburgueses radicalizados, que venían de un viaje espiritual, ético y filosófico, impulsado por el ejemplo de su padre, en el cual la rebeldía teológica y política de Spinoza, jugaría un gran papel. Pero en un principio, hacia 1877, los análisis hechos por Reclus sobre la Comuna pecan de poco generosos, y enfatizan el tremendo desorden político, programático y organizativo que predominó en el proyecto. En esto sus reflexiones lo acercan

mucho a la evaluación emprendida por los marxistas, para quienes la Comuna fue, antes que nada, un laboratorio en el que debían haber predominado el liderazgo y la organización, ingredientes totalmente ausentes en aquella. A finales del siglo XIX, hacia 1898, el tratamiento de Eliseo Reclus se modifica sustancialmente, y observamos que sus valoraciones de la Comuna, ya no enfatizan una cotidianidad vivida sin convicción en los asuntos militares, y privilegian las enseñanzas recibidas en el nivel individual y como persona política.

El "anarquismo académico individualista" de los hermanos Elías y Eliseo Reclus, aclimata sus raíces, inevitablemente, en la tradición "spinoziana" (de la teología crítica del poder) si cabe el término, heredada por su padre, y, a pesar de sus intentos por asumir con pasión el legado teológico de aquel, como bien lo apunta el sobrino en la obra mencionada, la actitud de ambos nunca logró remontar el ámbito de la responsabilidad establecido por una defensa a ultranza de su libertad y de sus acciones personales cotidianas. Alguien ha sostenido, erróneamente como lo anota Dunbar, que Eliseo Reclus ya era anarquista en 1851, cuando redactó su primer trabajo conocido: *El desarrollo de la libertad en el mundo,* que posiblemente escribió en su visita a Montauban ese año, después de una jornada a pie de tres semanas con su hermano Elías, desde Estrasburgo a Orthez. Este ensayo que, para Reclus, era de poca importancia, fue alguna vez desechado por él, pero su hermana Louise lo recuperó y fue publicado por primera vez en 1925[14].

Es fácil dudar de la verdadera matriz dura del anarquismo de Eliseo Reclus, en virtud de que la experiencia de la Comuna, apenas conmovió sus convicciones republicanas y más bien lo hizo batirse en retirada hacia el campo que mejor dominaba, la academia, la geografía, la investigación y la escritura. Es cierto, Marx no devino más marxista por haber dedicado la tercera parte de su vida a escribir *El Capital,* ni los más de quinientos artículos que escribió con Engels para la prensa de la época, sobre toda clase de temas, tampoco lo hicieron más revolucionario que el día anterior, cuando hablaba y evaluaba desde lejos a la Comuna de París[15].

Es un hecho, no son las amistades las que te vuelven más o menos revolucionario, anarquista, republicano o liberal. La entrañable amistad de Eliseo Reclus con Bakunin, a quien le editó parte de sus obras, o con Kropotkin, a quien incluso le sugirió títulos para algunas de sus pequeñas obras de divulgación, no lo hizo anarquista de la noche a la mañana[16]. Para afirmar algo así, habría que tener muy claro que el anarquismo es antes que nada una forma de actuar sobre la sociedad, la vida y la personalidad individual. Una forma de actuación que viene estatuida por los criterios éticos, sociales, culturales y políticos que rigen la vida de un individuo determinado en su devenir con

el resto de la sociedad y de la civilización. Tal forma de actuación reposa, en última instancia, sobre la orientación que ese individuo en particular le pueda dar a sus acciones con relación al Estado, la Iglesia institucionalizada y el Capital.

El comunismo libertario

Para algunos autores, ni William Godwin, ni Max Stirner, ni León Tolstoi (y cabría la duda con relación a Eliseo Reclus) pueden ser considerados fundadores del pensamiento anarquista, porque si en la doctrina caben en un solo paquete liberales radicales, marxistas, cristianos y taoístas, no es extraño entonces que en las introducciones generales sobre el anarquismo se caracterice al mismo como algo incoherente y difícil de encapsular en una definición preconcebida. En el anarquismo auténtico, el de Bakunin y el de Kropotkin, existe una diferencia esencial entre "individualismo" e "individualidad", porque en la crítica que ellos dos hacen del Estado, de la Iglesia y del Capital, considerados como adversarios de clase, no se los reconoce como enemigos de la libertad individual, algo que les preocupaba enormemente a Godwin, Stirner, Tolstoi y Eliseo Reclus[17].

Este último fue primero geógrafo y luego anarquista. Lo contrario de Kropotkin, quien primero fue anarquista y luego geógrafo[18]. La mayor parte de los autores trata de encontrar una simetría epistemológica entre el quehacer científico y el quehacer político de Eliseo Reclus, pero tal cosa es imposible en vista de los resultados arrojados por sus investigaciones geográficas, en las cuales el pensador francés intentó establecer un enlace entre sus aspiraciones políticas y la dinámica espacial del crecimiento de las sociedades y de las civilizaciones, sin reparar en las consecuencias ideológicas y metodológicas de su empeño. Una geografía al servicio del desarrollo de la paz, la fraternidad, la solidaridad y la ausencia de jerarquías era el proyecto más ambicioso de Eliseo Reclus, pero sus estudios y descripciones del desarrollo de la geografía física, social y humana revelaban una dinámica espacial en la que el enfoque eurocéntrico y los sesgos colonialistas del imperialismo francés, no se podían escamotear de forma sencilla[19].

Si su modesta participación en la Comuna de París lo volvió anarquista, o radicalizó aún más su socialismo republicano es una cuestión que poca gente se presta a discutir. Casi todos los autores aceptan de forma tajante el ideario anarquista de Eliseo Reclus, después de la Comuna; sobre todo cuando sus encuentros con Bakunin y Kropotkin en Suiza, se tradujeron en una militancia, en un periodismo y en unos afanes organizativos más inclinados hacia la bondad y la amistad entre personas afines, que entre revolucionarios

dispuestos a darlo todo por la transformación de la sociedad y del mundo como lo conocemos.

El anarquismo es una doctrina libertaria y una forma de socialismo libertario, por lo cual no todo punto de vista libertario o socialista libertario es anarquista. En efecto, el anarquismo es un concepto que debería ser reservado para una forma particular y muy restringida de socialismo libertario, el cual surgió en la segunda parte del siglo XIX. El anarquismo entonces estaba diseñado para combatir las jerarquías y las desigualdades sociales y económicas, y especialmente a los terratenientes, los grandes capitalistas y al Estado. Estaba en favor de una lucha de clases a escala mundial, y de una revolución organizada desde abajo, por los trabajadores mismos en alianza con los campesinos, para crear un nuevo orden socialista, sin Estado y sin opresión de ninguna especie.

En este nuevo orden, la libertad individual estaría en perfecta armonía con las obligaciones comunales a través de la cooperación, la elección democrática de las decisiones y una igualdad social, que tendrá lugar a través de la coordinación económica de formas federales bien estructuradas y funcionales. Para los anarquistas son fundamentales los medios organizativos revolucionarios que faciliten la cristalización de una sociedad anarquista, donde el orden esté caracterizado por la más completa ausencia de autoritarismo[20]. Con este criterio, el anarquismo de Eliseo Reclus pareciera ser más bien un principio de vida, una moral, antes que una forma revolucionaria de enfrentar las desigualdades sociales, económicas, políticas y culturales de la civilización contemporánea.

En apariencia la militancia anarquista de Eliseo Reclus se decanta con precisión después de la Comuna de París. Más en virtud de lo que vio y presenció, que de lo que vivió e hizo como supuesto revolucionario, el anarquismo de Eliseo Reclus, después de ese nefasto capítulo de la historia moderna de Francia, afianza su vertiente académica, y su militancia revolucionaria se limita al apoyo prestado a los proyectos periodísticos de Bakunin primero, y de Kropotkin después. Algo similar sucedió con el estudio de Marx sobre el mismo evento, pues el revolucionario alemán convirtió a la Comuna de París en un laboratorio político en el cual puso a prueba, no tanto el genial método descubierto por él y Engels-el materialismo histórico-, sino también sus prejuicios y toda la mitología política existente entonces, acerca del papel revolucionario jugado por los trabajadores en un determinado momento de la historia europea.

Eliseo Reclus siempre tuvo claro que su ideario se reducía a tres postulados esenciales, 1-individualista como anarquista; 2-socialista en materias sociales; y 3-republicano en temas políticos. Estos tres ingredientes siempre estuvieron

presentes en su trabajo académico y en sus esfuerzos políticos por colaborar en la construcción de una sociedad y de una civilización más equilibradas y armoniosas. Elie Faure, su sobrino, y un connotado crítico de arte en Francia, sostenía que su tío Elías se nutría de la influencia de Michel de Montaigne; y que su tío Eliseo era más un hijo intelectual de Rousseau que de ningún otro, pensando tal vez, en que la influencia ideológica de Bakunin y Kropotkin, podría ser evocativa de un radicalismo en el que Eliseo Reclus no creía[21].

En efecto, Eliseo Reclus como los otros grandes teóricos anarquistas de la segunda mitad del siglo XIX en Europa, veía con tolerancia distante los actos de violencia perpetrados por algunos sujetos y grupos, contra autoridades políticas y representantes empresariales destacados. Elías Reclus, su hermano, siempre más reposado y cerebral, pensaba que la violencia indiscriminada no conducía a ninguna parte, y generaba, por el contrario, resultados malsanos en el mediano plazo[22]. La violencia como fin en sí misma estaba descartada, cuando los objetivos políticos de naturaleza republicana empezaban a ceder terreno ante la mayor articulación y sentido práctico de los trabajadores europeos organizados. Es decir que, la violencia se tornaba etérea cuando la organización política se abría espacio en el imaginario cotidiano de los trabajadores. Sin embargo, se hacía inevitable cuando los instrumentos de la opresión utilizados por las clases dominantes, no permitían ningún espacio de maniobra a los sectores sociales más desprotegidos. Ante la brutalidad de la burguesía, la respuesta obrera no se hacía esperar, y Eliseo Reclus veía esta última como un mal necesario, en determinadas circunstancias.

Para Eliseo Reclus, en verdad un puritano asceta, que veía con malos ojos y disgusto los enormes habanos que se fumaba Bakunin en reuniones políticas, la historia de la humanidad era una espiral en crecimiento impulsada por tres grandes fuerzas ineludibles. En primer lugar hablaba de la lucha de clases, luego de las aspiraciones generales de los seres humanos hacia el equilibrio y la racionalidad, y finalmente de la protección feroz del individuo y de su expresión más conspicua, el individualismo. La lucha de clases, sin embargo, no se asemeja, ni remotamente, a la propuesta por Marx y los marxistas, para quienes la misma tiene una esencia revolucionaria cuyos datos de confrontación política, social, económica y cultural (léase ideológica), definen el núcleo de todo cambio, violento o no, del sistema económico imperante, así como de sus patrones de civilización. Reducir la lucha de clases a una simple competencia de signos de fuerza es el tratamiento más convencional y frágil de todos los que se han hecho hasta ahora, dizque inspirados en Marx, Engels y Lenin.

En los hermanos Reclus, la lucha de clases se asemeja mucho al "darwinismo social", antes que a la confrontación revolucionaria compartida por los

anarquistas radicales de la estirpe de Bakunin y Kropotkin. La supervivencia del más capaz o adaptado, podría ofrecer un argumento a favor o en contra de los problemas de civilización, pero no sería satisfactorio para explicar y justificar la necesidad de construir un proyecto revolucionario que tumbara por los suelos al régimen dominante, perfectamente sustentado sobre una plataforma de clase que protegerá con uñas y dientes dicha dominación.

El equilibrio esperado y profundamente anhelado, no tanto por los anarquistas, sino también por algunas sectas liberales y republicanas, entre sociedad, naturaleza e individuo, todavía en el siglo XIX, presenta vestigios de corte religioso y milenario, procedentes del siglo XVIII. Esta trabazón temática y metodológica entre sociedad y naturaleza no reside tanto en las aspiraciones de los sujetos aislados, o de pequeños grupos de rebeldes, sino en el grado de supervivencia de que son capaces las personas, cuando, por encima de lo que ofrece el sistema económico, necesitan continuar con sus vidas. Llegar a entender que la relación entre sociedad y naturaleza debería estar diseñada para proteger a las personas, y no para generar ganancias, simplemente, tomó varios siglos de sacrificios, conflictos sociales, guerras y masacres sin nombre, pues fue privilegio siempre del sistema económico, crear y fomentar una clase de racionalidad y equilibrio de civilización, en la que la noción de libertad estaba estrechamente articulada a las cuotas de explotación y ejercicio del poder alcanzados por un pequeño grupo de gente que se decían, y se dicen, dueños de hombres y materias.

Una geografía subversiva

La ecología social que lograron vislumbrar hombres y mujeres como Kropotkin, Reclus y Emma Goldman, atribuía a la noción de espacio una dosis de potencial explicativo sobre el origen de aquellos conflictos arriba mencionados, que lograba poner en primer lugar al espacio urbano, tal y como lo harían luego Lewis Mumford (1895-1990)[23] y David Harvey, en tanto que escenario indefectible de luchas sociales, económicas, políticas y culturales; pero también le devolvía al espacio rural su deteriorado carácter agrario, en el cual las revueltas campesinas, cada cierto tiempo, redefinían su agenda socio-política. En regiones como América Latina, este espacio rural recuperó también su poderoso contenido étnico y lingüístico, en el que la revuelta agraria adquiere una dimensión simbólica totalmente inédita.

Ese equilibrio armonioso, racional y valorativo al que aspiraba Eliseo Reclus, entre naturaleza y sociedad, entre la construcción de espacios productivos y potencialmente creativos de nuevos espacios, según el buen decir de Mumford, requisito de toda civilización racional y éticamente sustentada, tenía que lidiar,

constantemente, con una fragilidad imprevisible, en la esfera de los conflictos humanos, a los cuales Reclus llamaba lucha de clases.

Historiar la forma en que una determinada civilización construye sus espacios de cultura, sorteando los conflictos sociales y con la naturaleza, es uno de los postulados centrales de la geografía histórica imaginada por Eliseo Reclus. No es posible la producción de civilización sin imaginar los espacios correspondientes; y al revés, no es posible, metodológicamente hablando, imaginar la noción de espacio, desprovista de contenidos de civilización. Esta idea la llevaría hasta sus últimas consecuencias nada menos que el gran historiador inglés Arnold Toynbee (1889-1975)[24]. Las resonancias liberales de las tesis de Eliseo Reclus adquieren aquí, en la obra de este historiador, sus contornos más refinados, por los cuales resulta poco menos que imprecisa la afirmación de que Reclus había estado "enterrado" durante mucho tiempo, hasta su más reciente redescubrimiento por una ecología social subversiva y transformativa. Sin decirlo, expresamente, la historiografía liberal ya lo había recuperado hacía mucho rato.

Tal cosa no es extraña, ni sorprende, pues la totalidad de la obra de Reclus reposa sobre una concepción heroica del individuo en la que las gestiones del héroe, buscan asimilar los resultados de la lucha social (como hemos dicho, de fuerte contenido darwinista), con las transformaciones operadas en la naturaleza a consecuencia de la agresiva participación de individuos y de grupos humanos organizados. La trilogía geográfica "reclusiana", si cabe el término, es decir, sus tres grandes obras geográficas, *La Terre, La Nouvelle Geographie, L´Homme et La Terre,* son obras que fueron diseñadas con el criterio metodológico liberal de que las acciones históricas de los seres humanos solo pueden ser comprendidas en su justa medida, contra el telón de fondo de su impacto sobre la naturaleza, entendida ésta, no solamente como un escenario natural, que cambia y se modifica por sí mismo, sino también como el conjunto de fuerzas que ejercen una tremenda presión sobre los resultados de aquellas acciones humanas y sociales.

En razón del método descubierto por Eliseo Reclus, tal y como lo hemos resumido arriba, y sobre el cual se ha dicho muy poco, pues se le ha atribuido a otros científicos y escuelas geográficas, en virtud de que Reclus no era un académico universitario, y además se le ocurrió participar en la Comuna de París, es posible sostener que la geografía social de nuestros días, así como la ecología social, han logrado articular y reafirmar sus ámbitos de investigación, de la misma forma que sus agendas temáticas y preocupaciones teóricas. Rara vez tal cosa se menciona, en vista de que las pretensiones ideológicas de la burguesía reconocen y premian las acciones heroicas, pero ignoran al héroe, lo vuelven anónimo, lo ningunean, lo tornan invisible. Es heroico el quehacer

académico de Eliseo Reclus, pero el héroe, en este caso, debe ser obnubilado, oculto tras las brumas del tiempo y la indiferencia de los gabinetes científicos, pues el perfil de sus acciones políticas y revolucionarias es peligroso para quienes continúan cultivando el prejuicio de que la ciencia no tiene sustrato social, económico, político e ideológico.

La lidia constante de Eliseo Reclus con su editor Hachette por más de cuarenta años, para que el primero no dejara traslucir su ideario político en sus obras geográficas, las cuales, según el buen criterio de los positivistas "comtianos" del momento, no deberían permitir que las veleidades ideológicas de los autores dieran al traste con la supuesta ciencia dura que se encontraría detrás de cada una de ellas, es el fiel reflejo de esta incómoda tirantez entre ciencia e ideología, entre heroísmo y héroe, entre anarquía y autoridad, entre individuo y sociedad que penetró la totalidad de la obra escrita de Eliseo Reclus, incluso de su correspondencia y de su labor periodística y divulgativa[25]. Las obsesiones de Eliseo Reclus por justificar y legitimar su individualidad, que se notan en su correspondencia y en sus artículos para la prensa, no constituyen una precisa y razonable defensa de sus presuntas ideas anarquistas. Eliseo Reclus creía, como buen académico liberal, republicano y cristiano, que las sociedades evolucionan, y que las gestas revolucionarias son los bemoles irresueltos de aquella evolución[26].

Durante los años sesenta del siglo diecinueve, los hermanos Reclus, Eliseo y Elías, vivieron eventos y situaciones que aguzaron su ideario anarquista, pero también sus contradicciones políticas, sociales y doctrinarias. Algunos autores apuntan a que el primer anarquismo de Eliseo Reclus, hacia 1851, está todavía bajo la impronta del cristianismo ortodoxo y radical de su padre; pero que su ingreso militante, aunque discreto y desteñido en la Primera Internacional de los Trabajadores, fundada en 1864, impulsa hacia delante un conjunto todavía desarticulado de ideas, sentimientos e impresiones, recogidos sobre todo de sus vivencias geográficas y antropológicas en países como Estados Unidos y Colombia. Sería, sin embargo, la derrota de la Comuna de París en 1871, la que fijaría los postulados esenciales del comunismo anarquista de Eliseo Reclus.

Esa década de los años sesenta fue decisiva en muchos aspectos, pues la militancia errática, excesivamente prudente y distante de los hermanos Reclus reforzó, por otro lado, sus intereses científicos y fortaleció indiscutiblemente la vocación como geógrafo de Eliseo y la de etnólogo de Elías. En el verano de 1869, por ejemplo, el primero conoció a Marx y, junto con Mosses Hess, intentó ponerse de acuerdo con el revolucionario alemán para iniciar la traducción al francés del primer volumen de *El Capital,* el único que aquel alcanzaría a publicar en 1867. Pero en vista de que los traductores pretendían resumirlo, y no se estableció ningún acuerdo razonable sobre los emolumentos

que cobrarían, la tarea tuvo que postergarse. Marx y Engels empezarían a emitir criterios sesgados sobre Eliseo Reclus en 1876, cuando argumentaban que los dos hermanos eran discípulos de Bakunin, por quien no tenían ningún respeto académico en cuanto a cuestiones económicas, y que los dos habían demostrado ampliamente su impotencia política durante la Comuna de París[27].

El mismo Bakunin, según Marie Fleming, puede haber tenido serios desacuerdos con los hermanos Reclus[28]; sobre todo con Elías, a quien acusaba de cortejar a la prensa de la "burguesía radical", cuando planteaba sus dudas y reconvenciones sobre el problema electoral, y acerca de las supuestas bondades de las medidas liberales impulsadas por Napoleón III, con relación a materia sindical y laboral. Ese coqueteo con la política electoral y parlamentaria, así como con las deformaciones racionalistas de los masones, y de los librepensadores de la Francia del Segundo Imperio, conducía a contradicciones que no parecían perturbar la buena conciencia de los hermanos Reclus, pero que incomodaban a revolucionarios anarquistas del calibre de Bakunin, para quien la estrategia conspirativa y su obsesión por fundar sociedades clandestinas, buscaban fomentar una mayor agresividad organizativa de parte de los trabajadores y de los campesinos, en contra de monarquías adocenadas y de burguesías oportunistas aterrorizadas con la sola idea de la revolución proletaria.

Cuando Eliseo Reclus rechazó de plano, el encargo de Bakunin de convertirse en su agente de prensa y de agitación política, durante las jornadas revolucionarias liberales en la España de 1868, la amistad de ambos hombres pudiera haberse enfriado por un momento, aunque al final de cuentas, Bakunin le pidió a Eliseo Reclus terminar siendo algo así como su albacea testamentario con relación a su legado político e ideológico. Los prejuicios de Bakunin contra el parlamentarismo y el liberalismo de Elías Reclus cristalizaron cuando éste se hiciera cargo de la misión frustrada que su hermano Eliseo hubiera rechazado. Las deformaciones mutualistas y cooperativistas de Elías Reclus, de acuerdo con Bakunin, solo podían evocar un sentido de la revolución en aquel, que no iba más allá de las posibles concesiones que se le pudieran arrancar a la burguesía, en un momento revolucionario determinado, como lo había probado el liberalismo postizo del Segundo Imperio, presa del pánico de que una segunda oleada revolucionaria, como la de 1848, sacudiera a Francia nuevamente.

Después de la derrota de la Comuna de París, el movimiento socialista, el pensamiento radical revolucionario y, por supuesto, el desarrollo y crecimiento organizativo del movimiento obrero sufrieron un desplome realmente significativo. Esa derrota de la Comuna puso en evidencia que había mucho por hacer. Todo lo relacionado con la prensa, las acciones revolucionarias,

las organizaciones, los liderazgos y las consecuencias políticas de los mismos fueron sometidos a un escrutinio sin precedentes, tal vez solo comparable con lo que hubiera sucedido en la etapa final de la revolución burguesa en Francia, en 1789 y 1848, así como lo que vendría con la revolución bolchevique, luego de la muerte de Lenin en 1924.

Se trataba de impulsar una revisión de las teorías, del contenido y los resultados de las acciones políticas, de los periódicos, de las revistas y de la educación revolucionaria en general. Todo esto iba dirigido a reacomodar los peones en el tablero que pudieran hacerle frente a la nueva oleada represiva que se barruntaba. Porque las burguesías europeas se preparaban, poco a poco, ante la conflagración que se avecinaba con la Primera Guerra Mundial (1914-1915). Pero, antes, entre 1870 y 1914, la *belle époque* auguraba un período de prosperidad, crisis, expansión imperialista, crueldad y genocidio, aplicados contra los pueblos colonizados, y contra los movimientos populares nacionales, de tal magnitud que haría de las burguesías europeas, sobre todo de la inglesa, la francesa y la alemana, los puntales de la guerra que terminaría por devastar al mundo, y replantearía totalmente el significado de la lucha social, fortaleciendo al mismo tiempo el perfil ideológico del sistema económico.

No cabe duda que lo sucedido con la Comuna de París fue una lección inolvidable. Pero sus enseñanzas, junto a la leyenda construida en torno a ellas, residen más bien en lo que pudo haber sido y no fue; contrario a lo que realmente sucedió en dicho momento. A partir de ese instante, los hermanos Reclus, perdieron por completo su fe en los partidos políticos de la burguesía liberal y republicana radical, así como en el socialismo autoritario de inspiración marxista. De acuerdo con algunos escritores, el pensamiento y el quehacer socialistas, de ahí en adelante, se fragmentan en tres direcciones. Por un lado tenemos al socialismo autoritario, por otro lado al socialismo parlamentario y democrático, y, finalmente, por otro, a los anarquistas, quienes serán vistos como una rara e intolerable excrecencia de todo lo sucedido con la Comuna de París.

Si los hermanos Reclus, Eliseo, Elías y Paul, se comprometieron en los eventos iniciales de la guerra contra la invasión alemana y el sitio de París por las tropas de Bismarck, en julio de 1870, cuando la guardia nacional francesa se negó a entregar las armas, en marzo de 1871, y se integró el Comité Central Provisional de la Comuna de París, para enfrentar ahora a las tropas de Thiers, apoyadas por los alemanes, fue porque sus convicciones nacionales, republicanas y parlamentarias, todavía eran muy fuertes. Eliseo creyó hasta la derrota final que era posible obtener resultados legislativos y judiciales, mediante un juego de pesos y contra pesos que hicieran del Estado burgués

una maquinaria maleable e influenciable. Incluso creyó que presentar su nombre en dos ocasiones para las elecciones municipales de febrero de 1871, haría posible el ejercicio de cierto grado de influencia en los bien engrasados mecanismos del Estado burgués.

Pero este último reveló su verdadera naturaleza cuando Thiers le pidió apoyo a Bismarck para sacar a la chusma parisina de sus guaridas comuneras y de sus trincheras callejeras. Los hermanos Reclus, de esta forma, pudieron presenciar, ante sus propios ojos, el verdadero carácter de clase del Estado burgués, dispuesto a todo, por impedir que los trabajadores y la clase media radicalizada, aglutinados en torno a la Guardia Nacional, se hicieran con el poder. A partir de ese acontecimiento, la suerte de París estaba echada. Entre el 18 de marzo y el 26 de mayo de 1871, los comuneros se organizaron para impedir que las tropas de Versalles recuperaran París y la pusieran en manos de los alemanes como el trofeo que estaban anhelando, después de una guerra en la que se apropiaron no sólo de Alsacia y Lorena, sino también de la dignidad nacional burguesa de Francia, la cual tendría que reconstruir a partir de sus aspiraciones imperialistas y colonialistas.

La derrota de Francia ante los alemanes en 1870, no sólo aceleró la formación de una ideología colonialista más agresiva, sino que también, al surgir la III República, los socialistas y los radicales de todos los pelajes en Europa tomaron consciencia de que la revolución en Francia había retrocedido considerablemente. Tal cosa la percibieron los hermanos Reclus con mucha claridad. Estaba visto que la recuperación del movimiento popular tendría que operarse de forma irregular y desigual, pues los primeros congresos que empezaron a realizarse, a partir de 1876, reflejaban la desintegración ideológica y estratégica que la derrota de la Comuna había generado. No es casual que ese último año mencionado apareciera en la prensa anarquista por primera vez el concepto de "comunismo anarquista". Se había alcanzado el punto de una profunda decantación estratégica, ideológica, política y militar si se quiere, del movimiento popular en la Europa industrializada de fines del siglo XIX. La aparente desesperación y desarticulación transitoria en la que entrara el movimiento popular por esos años, pudieran haber contribuido notablemente a un empuje de la violencia revolucionaria, pues los atentados y las "expropiaciones" que tuvieron lugar en 1878, 1892 y 1894, marcaron la pauta para una forma de concebir la lucha de clases en la que había mucho de artesanal, de improvisación e irracionalidad.

Es un hecho que los años vividos por Eliseo Reclus en Suiza, aquellos que median entre 1872 y 1894, aceleraron su ubicación como científico y como revolucionario, y le brindaron un conjunto de herramientas sociales y políticas que le permitieron precisar con rigurosidad algunos de elementos

más conspicuos de su teoría del "comunismo anarquista", la cual no es creación suya únicamente, sino también de varios otros de aquellos luchadores que lo acompañaron al exilio después de la derrota de la Comuna. Las reuniones, los congresos, las conferencias, las charlas y, sobre todo, el periodismo, fueron instrumentos generosos en ideas, discusiones y movimientos para facilitar el diseño de una estrategia revolucionaria que remontaba los convencionalismos del viejo socialismo utópico de gente como Fourier, pero también del supuesto "socialismo científico" de Marx y Engels. Para los años noventa, la cantidad de periódicos (unos diecisiete), dedicados a los debates, los desmenuzamientos y la promoción del pensamiento revolucionario y de sus estrategias correspondientes, era un indicador connotado de lo que estaba sucediendo en el medio socialista organizado.

Como su anti-estatismo se ha tejido en una lucha feroz por despojarse de sus últimos vestigios de republicanismo y de parlamentarismo, una lucha interna, contra sí mismo y contra los que quisieron convencerlo de lo contrario, su amor por la humanidad no está desprovisto de ingredientes violentos, de fuerza, que buscan explicar la necesidad de que los anarquistas se organicen para que la revolución no sea simplemente caos, desorden y, de acuerdo con Eliseo Reclus, violencia llana y brutal, con la cual algunos buscan derribar al sistema capitalista, con bombas en las escaleras y los ascensores.

Esta clase de violencia nunca fue de su agrado. Era muy importante precisar el objetivo revolucionario, establecer las posibilidades de éxito y de fracaso, pues ya la Comuna de París les había enseñado bastante, a muchos como él, el verdadero sentido de estas reflexiones. Reclus era de los anarquistas que defendían la tesis de que el fin justifica los medios, en situaciones revolucionarias críticas. La evocación de la ética jesuita, que se asoma aquí, pareciera proceder de la vieja influencia de su padre. Para Eliseo Reclus, fue la ausencia de esta claridad teórica y práctica la que provocó la derrota de la Comuna. Muchos de sus colegas y correligionarios, debido a ello, lo acusaban de estar olvidando el ideario "tolstoiano", el ideario cristiano de que una bofetada en la mejilla izquierda, debía ser compensada con otra bofetada en la derecha. Pero Eliseo Reclus sostenía que había dejado de ser cristiano hacía mucho rato, y que nunca había creído en la tibieza y abyección presentes en el supuesto ideario promovido por el gran escritor ruso, León Tolstoi, por el cual sentía un gran respeto intelectual y artístico, pero nada más.

Para Eliseo Reclus, particularmente, pues no está muy claro que sus hermanos Elías y Paul hayan pensado lo mismo (aunque sus biógrafos más prestigiosos han establecido que su sobrino Paul, el hijo de Elías lo acompañó en varias empresas editoriales), el sistema capitalista era en realidad una máquina de moler carne. La mentalidad revolucionaria, profundamente anti-

capitalista de Eliseo Reclus fue más allá del simple gesto, o de la pose intelectual y académica. Conoció y asumió con todo lo que ello implicaba, los grandes descubrimientos hechos por Marx, en torno al funcionamiento del sistema económico (ya hemos visto que estuvo a punto de traducir el primer volumen de su obra magna, *El Capital*), y, además, siempre se mantuvo en contacto con dirigentes obreros, como los célebres relojeros suizos del valle del Jura, con la prensa obrera, y las organizaciones clasistas, aunque, en muchas ocasiones los debates y las discusiones, sobre temas estratégicos y tácticos, lo dejaban por fuera, agotado por su intento de que la gente comprendiera, que la única primacía en el sistema económico debería tenerla el bienestar de la gente, y no la ganancia.

Cuando la ganancia hacía su aparición, y aquí reside el meollo de toda su "geografía subversiva", las relaciones entre los hombres y de éstos con la naturaleza entraba en un conflicto insalvable, el cual solo hacia las lamentaciones y la amargura podía conducir. La geografía social, la geografía humana de Eliseo Reclus, reposan sobre una vasta investigación y comprensión de que las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza deben provocar el nacimiento de lo que él llamaba "la fraternidad universal". Este último concepto, surgido de su vieja idea de la "república social", iba más allá de las limitaciones impuestas por los Estados nacionales, las fronteras, las etnias y las lenguas en que se fragmentaba la civilización burguesa. Por ello, con mucha anticipación, proponía la "rebeldía permanente", la "revolución permanente" contra los abusos sociales, naturales, políticos y humanos que el sistema económico le propinaba a las personas.

El legado revolucionario

Estos últimos dos conceptos mencionados, no los podemos dejar pasar inadvertidos, pues tienen demasiado contenido histórico e ideológico, al menos en lo que concierne a la labor de agitación y publicidad del ideario anarquista en el que creían los hermanos Reclus. La *rebeldía permanente* no resumía solo una actitud existencial o vital con relación a la vida cotidiana y al quehacer revolucionario del anarquista auténtico. Tampoco se reducía, como han pensado algunos, al hecho de que una dieta vegetariana te vuelve revolucionario de la noche a la mañana, por la cantidad de algas, de hongos o de quesos feta que consumas diariamente. El vegetarianismo en el caso de Eliseo Reclus era una cuestión de salud simple y llana; y una forma también de conjurar sus demonios infantiles, cuando presenció, en más de una ocasión, las tareas infames que se realizaban en las carnicerías y mataderos de Sainte-Foy-La grande, su pueblo natal.

Pero además, la rebeldía permanente implicaba un compromiso cotidiano con la labor intelectual, denunciadora y creativa de quien creía, a pie juntillas, que había un vínculo estrecho entre la moral con que se asumían los hechos de la vida cotidiana (levantarse temprano, no hacerle ascos al trabajo, estar siempre dispuesto a conversar y compartir con los amigos, la familia y la gente que te busca simplemente para preguntarte sobre algo que la inquieta), y un proyecto revolucionario de largo alcance, aquel comprometido con los constantes señalamientos, críticas, reflexiones y denuncias que se hicieran contra un sistema económico, especialmente diseñado para aplastar a las personas, metidas en una jornada laboral pensada para enriquecer cada vez más a una minoría, y despojar y someter a la gran mayoría.

En este proyecto revolucionario que, para Eliseo Reclus tenía una textura histórica incuestionable, es decir portaba un futuro asegurado, aunque las reverberaciones teleologistas de su creencia no lo arredraban para sostener que el fin justifica los medios, la labor académica y científica era ineludible, pues constituía el sustrato del cual se nutrían las muchas rebeliones que podían componer una condición revolucionaria. Esto hacía que su tratamiento de la rebelión tuviera una naturaleza muy distinta a la elaborada por los bolcheviques, los leninistas y los marxistas autoritarios.

Para Reclus, varias evoluciones podían componer una revolución, la cual a su vez podía dar lugar a nuevas evoluciones, y así sucesivamente, sin que una pared totalitaria, al fin del camino, impidiera el avance hacia esa sociedad armoniosa y justa con la que soñaba. Si para los socialistas autoritarios muchas rebeliones podían integrar una situación revolucionaria, esta última, una vez que hubiera cristalizado, se paralizaba y detenía su avance. Como puede verse, el asunto estaba perfectamente articulado al problema de la percepción de clase que tuvieran los revolucionarios. La rebeldía y la revolución eran el privilegio de los inconformes, de los desajustados, de todos aquellos que por su ubicación de clase en la estructura productiva del sistema económico, solo podían recibir migajas, discriminación y maltrato. Con la dictadura del proletariado, decían los anarquistas como los hermanos Reclus, la rebelión entraba en un nuevo proceso autoritario de cristalización clasista que, a ellos, les resultaba inaceptable, desde la perspectiva histórica y ética.

Por otro lado, mucho antes de que a Parvus o a Trotsky se les ocurriera hablar de *revolución permanente,* a los hermanos Reclus el concepto les pareció oportuno, sin explicitarlo abiertamente, para saldar cuentas con el parlamentarismo pequeñoburgués, y todos los mecanismos establecidos por las clases dominantes en el sistema capitalista, conducentes hacia la democracia representativa, a los juegos electorales y a las jerarquías estructuradas sobre bases autoritarias[29]. Si se ha de entender a la *revolución*

permanente como ese largo y complejo proceso revolucionario de profunda esencia clasista, que conduciría a los trabajadores al poder, sin tener que pasar por los estadios definidos por los estalinistas como el requisito indispensable para darle sentido a la revolución, el concepto ya se encuentra bien avanzado en su definición intuitiva en muchos de los trabajos, ensayos, conferencias y cartas de los hermanos Eliseo y Elías Reclus. Con la gran diferencia de que para estos últimos, sobre todo para el primero, la revolución no tenía por qué sujetarse a un proceso *etapista* condicionado por la racionalidad cartesiana, y el autoritarismo burgués de inspiración hegeliana, que encuentra en el fortalecimiento de las instituciones del estado, el legítimo sustrato de la dominación burguesa y capitalista.

Los comunistas libertarios, como los hermanos Reclus, Bakunin, Kropotkin, Emma Goldman, Alexander Berkman, Errico Malatesta y otros entendían que la revolución permanente, no era únicamente el producto de varias rebeliones y evoluciones orientadas a provocar la condición revolucionaria, explosiva, espontánea y ampliamente participativa, que se agotaría de un chispazo en las trincheras, las manifestaciones callejeras y el enfrentamiento con la policía. Su percepción de la revolución iba más allá de la idea obsesiva por desmantelar la estructura jerárquica y autoritaria del poder, y de la destrucción del aparato burocrático-militar del Estado burgués. Para los comunistas libertarios era más importante la gente, organizada en múltiples maneras diferentes, con el afán de defender y proteger sus derechos, sus necesidades y sus esperanzas.

Porque, recordemos, mientras Kropotkin y Marx estaban preocupados sobre cómo dividir la jornada laboral diaria entre trabajo mental y físico, Eliseo Reclus lo estaba más por darle a la gente la posibilidad de escoger qué clase de día de trabajo quería realizar. Para Reclus, fundamentalmente, la anarquía era la perfecta tolerancia, el absoluto reconocimiento de que los otros tienen libertad de escoger, y de darles la posibilidad de hacerlo. Eso incluía, por supuesto, ofrecerles a las personas la alternativa, la esperanza de optar por jornadas laborales en las que la explotación, la humillación y el maltrato no fueran posibles, como sucedía en el sistema capitalista.

Eliseo Reclus, tal vez en mayor medida que Kropotkin, creía que era posible construir una sociedad socialista en la que la cooperación fuera el componente vertebral; una sociedad *anarquista comunista,* diferente de la sociedad mutualista con la que soñaba Proudhon, el cual no pretendía destruir al mercado, sino solamente al gobierno; y más bien ampliar la propiedad privada, antes que destruirla por completo. Eliseo Reclus aspiraba a la aniquilación del sistema socio-económico, lo cual vuelve ridícula cualquier afirmación de que era un republicano o un liberal disfrazado, porque en realidad sus aspiraciones políticas eran de orden colectivista[30]. Cada vez que se le acusa de republicano

o liberal agazapado, tal acusación reposa sobre una pobre, o tal vez muy tibia, apreciación de los cambios que introdujo la experiencia de la Comuna de París, en la conciencia política y social de los hermanos Reclus. Es curioso, pero, a pesar del gran respeto y apreciación que Bakunin tenía por ellos, es a él a quien debe atribuirse el sambenito de que los hermanos Reclus no eran más que intelectuales pequeñoburgueses agazapados detrás de los intereses y de los afanes de la gran burguesía europea.

Los intelectuales anarquistas siempre buscaron identificarse como el *partido de los rebeldes,* sobre todo después de 1879, cuando fundaron *Le Revolté,* que vendría a sustituir otros dos periódicos, *Le Travailleur* y *L´Avant Garde* concebidos para propagar la idea de *la acción por los hechos,* tanto así como para que el último fuera cerrado por las autoridades suizas, arguyendo que sus reportajes y análisis eran demasiado radicales. La acción por los hechos, giraba en torno a un conjunto de ideas propuesto por Reclus: 1-toda revuelta contra la opresión es en sí misma progresista; 2-el paso de toda revuelta espontánea contra la injusticia, en una revuelta consciente significa un avance considerable; 3-la decisión de realizar cierta clase de actos de rebeldía debe reposar en la voluntad popular. Esto fortaleció el argumento de que el fin justifica los medios. Los actos de violencia se propagaron y aunque algunos de sus compañeros retrocedieron, ante la evidencia de que la violencia no conducía sino a más violencia, Reclus siguió manteniendo una posición ambigua sobre esta clase de propaganda.

La situación se volvió crítica entre 1878 y 1890. Por ejemplo, en febrero de 1878, Vera Zazúlich asesinó al jefe de policía de San Petersburgo, Petrov, por el trato brutal y represivo que les había dado a los del movimiento radical conocido como *Ir al pueblo.* En mayo y junio de ese mismo año, dos atentados tuvieron lugar para asesinar al Emperador alemán. En octubre se intentó lo mismo con Alfonso XIII, el Rey de España; y en noviembre el rey Umberto de Italia fue también víctima de un atentado terrorista. Todos estos eventos fueron atribuidos a los anarquistas. Pero el asesinato más sonado fue el del Zar ruso Alejandro II en 1881, por Sophie Perovskaya, del grupo *Narodnaya Volya (la Voluntad del Pueblo)*, un atentado que fue concebido por algunos anarquistas como algo ejemplar y digno de emulación; tanto así que recibió las positivas consideraciones de Kropotkin y de varios liberales occidentales[31].

Hacia los años noventa del siglo XIX, Reclus se volcó más hacia su trabajo académico, pero no olvidó por completo sus intereses políticos reales. En ese momento el movimiento socialista organizado desarrolló una inclinación sugestiva y sostenida hacia el anarco-sindicalismo, sobre el cual Reclus tenía grandes simpatías, pero no compartía sus estrategias de lucha. De la misma forma, Reclus rechazó el ingreso de los anarquistas en la Segunda

Internacional, fundada en 1889, pues ésta proclamó abiertamente sus simpatías hacia los procedimientos parlamentarios, para avanzar progresivamente hacia la sociedad socialista, algo en lo que Reclus jamás creyó, menos aún cuando los anarquistas fueron expulsados primero en 1893 y definitivamente en 1896 de aquella organización.

El camino anarquista hacia el socialismo tiene que evitar el aventurerismo parlamentario, la tragedia del despotismo burgués, y la frustrante oferta hecha por el socialismo marxista de una dictadura del proletariado, sostenía Eliseo Reclus. Estamos acostumbrados a fijar la disputa entre marxistas y anarquistas desde la Primera Internacional, cuando Marx y Bakunin se enfrentaron por el dominio y control de la misma[32]. En realidad esa separación se dio con todas sus implicaciones durante la Segunda Internacional, pues fue aquí donde adquirió toda su potencia teórica y estratégica. El predominio y auge del marxismo, no sólo desde la perspectiva ideológica, sino también política y organizativa, dentro de las filas de aquella organización, hicieron que algunos activistas e intelectuales anarquistas se replegaran hacia las labores académicas, como le sucedería a los hermanos Reclus, sino también hacia la ejecución de acciones individualizadas, que algunos consideraban de naturaleza terrorista, y que les granjeó una importante dosis de aislamiento, sobre todo en los países latinos y eslavos.

Después de los años noventa del siglo diecinueve, el anarquismo pasó a ser una especie de orden clandestina, más propicia para una visión del mundo sustentada en un radicalismo anti-clerical, anti-capitalista y anti-estatal, propios de académicos y políticos rebeldes, desencajados del orden natural de las cosas, es decir burgués. Es en este momento, cuando nace la leyenda del anarquista como alguien siniestro, enloquecido y tenebroso, atormentado por sus contradicciones éticas y su neurosis social, torturado por policías anónimos, siempre perseguido por culpas y remordimientos insondables, como les sucedería a muchos de los personajes de las novelas de Fedor Dostoievsky (1821-1881) y de Joseph Conrad (1857-1924)[33].

Para Elieo Reclus la única forma de establecer una sociedad anarquista era mediante un proceso revolucionario en el cual predominara la conciencia, antes que el instinto o la buena voluntad. Su percepción del anarquismo se iluminaba con un acercamiento riguroso e instrumental a la realidad, que solo el método científico podía facilitar. Esto hacía que su proceso de indagación, recolección de pruebas, indicios, apuntes, pruebas y errores, fuera diferente al de Kropotkin, quien siempre creyó en la posibilidad teórica y metodológica de crear un nuevo sistema de ideas cerrado sobre sí mismo, algo contra lo que él, Reclus, estaba en contra, pues detestaba toda clase de sistemas que tuvieran el poder de dar respuestas a todas las preguntas planteadas en su

propio interior, como le sucedía al marxismo. La crítica posterior haría suyas estas observaciones, pues las inculpaciones anti-metodológicas no iban contra el pensamiento sistemático, sino contra los dogmas científicos, todavía contaminados por los mitos de la alquimia medieval[34]. Por eso nunca creyó en la posibilidad de que el anarquismo pudiera convertirse en un proyecto social realizable a través de la democracia parlamentaria, del anarco-sindicalismo, del terrorismo o de la dictadura del proletariado, todos ingredientes de una quiromancia social portadora de un fuerte tufillo a despotismo[35].

Conclusión

Eliseo Reclus murió un año después que su hermano mayor, Elías. Había vivido una temporada productiva, reflexiva y muy acompañada en Bélgica. Durante una época sintió con fuerza la extrañeza de no estar autorizado para practicar la docencia, él, que era un gran conversador, un hombre inclinado a las amistades auténticas y duraderas. Sus distintas casas, en los diferentes lugares y países donde buscó refugio por razones políticas o científicas, permanecían llenas de gente, de acompañantes y amigos que lo visitaban constantemente; algunos con el afán de compartir compromisos, otros con la esperanza de encontrar respuestas a las grandes preguntas que los acongojaban.

Hasta el final de sus días, Eliseo Reclus creyó en la necesidad de que sus trabajos científicos y políticos se conocieran y se divulgaran, con el uso del mejor medio posible, la pedagogía. Si hay algo que agradecerle a Eliseo Reclus, es habernos descubierto la posibilidad real de que los hallazgos geográficos fueran patrimonio de toda la humanidad, y no de unos cuantos privilegiados. A todo lo largo de sus relaciones con Hachette, la editorial que le publicó prácticamente toda su obra, siempre mantuvo viva la llama de que su trabajo científico llegara a la mayor cantidad de gente posible. De hecho, su gran obra *L´Nouvelle Geographie,* se publicó inicialmente en pequeños cuadernos cuyo costo era de unos cuantos centavos. Charles Dickens, el gran novelista inglés, hizo lo mismo en su momento, con gran parte de sus novelas más emblemáticas. Pero, este afán de divulgación, de penetrantes aspiraciones pedagógicas, buscaba no sólo acercar a la gente a la cultura, sino mover, sacudir sus consciencias. Reclus y Dickens, no en vano, coincidieron plenamente con la pretensión más elaborada del siglo XIX, industrial y deshumanizado, la enseñanza, el quehacer pedagógico. Sin embargo, en el caso del primero la frustración es revolucionaria por pedagógica. En el caso del segundo, la pedagogía, la revelación, como diría Octavio Paz[36], no condujo a la revolución, sino a una resignación rabiosa.

Eliseo Reclus, al final de sus días, pudo fundar la Universidad Nueva de Bruselas, pero en este centro de investigaciones y divulgación cultural y política, mayormente financiada por el mismo Reclus, no se concretó una de sus mayores aspiraciones: la pedagogía de las ciencias geográficas, sino que se concentró en la promoción de nuevos investigadores. Había cristalizado, se quiera o no, la quimera autoritaria de la mayor parte de los gobiernos europeos que le dieron refugio al geógrafo eminente: su enseñanza universitaria no tendría el aval oficial de la academia reconocida. Es decir, la pedagogía geográfica "reclusiana" impulsaba una ética, no tanto una técnica. Y para la mayor parte del mundillo académico de entonces, contaminado por los rituales y los diplomas, quien no tuviera formación universitaria no sería autorizado a ingresar en él, con el respeto y el reconocimiento debido.

No obstante, con la sabia ironía de la realidad, el principio de que la geografía "reclusiana" promovía una ética y no tanto una técnica, se llegó a convertir en un verdadero procedimiento teórico y metodológico para los geógrafos del futuro. De Reclus en adelante, como bien lo señala uno de sus mayores discípulos, Yves Lacoste[37], la enseñanza de la geografía no podría reducirse al manejo hábil y eficiente de buenas técnicas y procedimientos de indagación espacial, sobre todo en el mundo urbano, donde Reclus hizo tantas y valiosas sugerencias, sino que el estudio de las distintas formas en que las civilizaciones construyen el espacio, urbano, rural o ecológico, debe ir estrechamente relacionado con la noción de convivencia, de ayuda mutua, sin el cual, anotaba de nuevo Reclus, es imposible comprender el crecimiento y desarrollo de aquellas civilizaciones. Los seis volúmenes de *L´Homme et la Terre* están orientados por este procedimiento el cual, a la larga, es su mayor legado a las ciencias geográficas.

Rodrigo Quesada Monge

Notas

1. Véase *La fuga de Kropotkin*, ensayo publicado por Editorial Eleuterio (Santiago de Chile, 2013) en su colección «Historia Ácrata».

2. Gary S. Dunbar. *Elisée Reclus. Historian of Nature* (Connecticut: Archon Books. 1978) P. 18.

3. Véase *La fuga de Kropotkin.*

4. Elisée Reclus. *Natura e Societá. Scritti di geografia sovversiva a cura di John P. Clark* (Milano: Eléuthera. 1999) P. 12.

5. Marie Fleming. *The Anarchist Way to Socialism. Elisée Reclus and Nineteenth-Century European Anarchism* (Rowman and Littelfield, USA. 1979) Capítulo 1.

6. Kristin Ross. *The Emergence of Social Space. Rimbaud and the Paris Commune* (London & New York: Verso Books. 2008) Introducción y Capítulo 1.

7. Federico Ferretti. *La Comuna de París y los orígenes del pensamiento anarquista: la experiencia de los hermanos Reclus. Germinal No. 8. Octubre de 2009. Versión digital.*

8. Sobre estos temas véase el extraordinario trabajo de Richard B. Day and Daniel Gaido. *Discovering Imperialism. Social Democracy to World War I* (Chicago, Il: Haymarket Books. 2011).

9. La versión que aquí utilizamos es la traducción de Anselmo Lorenzo (Barcelona: Centro

Enciclopédico de Cultura. 1933). 6 vols.

10. Elisée Réclus. *El hombre y la tierra* (México: Fondo de Cultura Económica. 1986. Traducción de Carlota Vallée Lazo) Compilación de la obra en seis volúmenes realizada por Béatrice Giblin. P. 57.

11. H. Prosper-Olivier Lissagaray. *History of the Paris Commune* (UK: New Park Publications. 1976. Translated from the French by Eleanor Marx). Existe una excelente versión al español de R. Marín y E. Iribar, publicada por Txalaparta en el 2007.

12. En esta ocasión hemos utilizado la edición francesa de las obras de Elie Reclus. *La Commune de Paris au jour le jour* (Paris. Schleicher. 1908) y de Paul Reclus *Les Fréres Élie et Élisée ou du Protestantisme a l´Anarchisme* (Paris. Les Amis d´Élisée Reclus. 1964).

13. Walter Benjamin. *The Arcades Project* (Harvard University Press. 1999. Translated from the French by Howard Eiland and Kevin McLaughlin). Véase sobre todo la parte titulada *Exposés.* También se puede consultar con provecho de David Harvey. *Paris, Capital of Modernity* (London & New York: Routledge. 2003). Ver de la segunda parte el capítulo IV titulado *La organización de las relaciones espaciales.*

14. Gary S. Dunbar. Op. Cit. P. 24.

15. Véase a este respecto el magistral trabajo de Jonathan Sperber. *Karl Marx. A Nineteenth Century Life* (New York & London: Liveright Publishing Corporation. 2013). Llamamos la atención sobre la segunda parte. Ver también de Karl Marx. *Artículos periodísticos* (Barcelona: Alba Clásica. 2013. Selección, introducción y notas de Mario Espinoza Pino. Traducción de Amado Diéguez e Isabel Hernández).

16. *La conquista del pan* y *Palabras de un rebelde,* dos obras ampliamente conocidas de Pedro Kropotkin, llevan estos títulos a sugerencia de Eliseo Reclus. Ver la excelente biografía escrita por Brian Morris. *The Anarchist Geographer. An Introduction to the Life of Peter Kropotkin* (UK: Genge Press. 2013).

17. Michael Schmidt and Lucien Van Der Walt. *Black Flame. The Revolutionary Class. Politics and Syndicalism* (Edinburg: AK-Press. 2009) Counter-Power. Vol. 1. Pp. 41-48.

18. George Woodcock. *Elisée Reclus: An Introduction.* En Marie Fleming. *The Odyssey of Élisée Reclus. The Georgraphy of Freedom* (Montréal, Canadá: Black Rose Books. 1988) Pp. 11-16.

19. Emmanuel Lézy. *Una geografía sacrificada: Elisée Reclus y los indios americanos.* En Guénola Caprón y otros (editores). *La geografía contemporánea y Elisée Reclus* (México: Ediciones de La Casa Chata. 2011). Pp. 275 y ss.

20. Ibídem. P. 72.

21. Gary S. Dunbar. Op. Cit. P. 121.

22. Elías Reclus. *Impresiones de un viaje por España en tiempos de Revolución. Del 26 de octubre de 1868 al 10 de marzo de 1869 en el advenimiento de la República* (La Rioja, España: Ediciones Pepitas de Calabaza. 2007).

23. Los grandes ensayos de Mumford sobre los orígenes y formación de las ciudades llevan la impronta de sus reflexiones sobre la construcción del espacio urbano y la ecología social.

24. Toynbee dedicó una gran parte de sus trabajos sobre la formación de las civilizaciones a la construcción del espacio urbano como expresión de la cultura y de la ideología.

25. Elisée Reclus. *Correspondance. Tome III. 1889-1905* (Paris: Alfred Costes Editeur. 1925. Edición de Paul Reclus).

26. Elisée Reclus. *L´´evolution, la révolution et l´ idéal anarchique* (Paris: P.V. Stock Editeur. 1902). Capítulo 2.

27. Marx y Engels. Fredrich Engels. *Collected Works. 1892-1895* (New York & London: International Publishers. 2004) Volumen 50.

28. Marie Fleming (1988) Op. Cit. Capítulo 3.

29. A este respecto se pueden consultar las obras de Bill Dunn and Hugo Radice (Editors) *100 Years of Permanent Revolution. Results and Prospects* (London: Pluto Press. 2006) y de George Novack. *Understanding History. Marxist Essays* (London and New York: Pathfinder Press. 8a. reimpresión. 2009). Por supuesto que no se pueden olvidar los brillantes trabajos de León Trotsky.

30. Marie Fleming. *The Anarchist Way to Socialism. Elisée Reclus and Nineteenth-Century European Anarchism* (Rowman and Littelfield, USA. 1979) Pp. 194-195.

31. Ibídem. P. 205.

32. K.J. Kenafick. *Michael Bakunin & Karl Marx* (Australia, Melbourne: A. Maller, Excelsior Printing Works. 1948). Capítulo 1, p. 205.

33. Estos dos escritores, uno ruso y el otro ingés de origen polaco, escribieron varias de sus novelas tratando el problema del anarquismo y del terrorismo en el siglo XIX, como si se tratara de figuras conceptuales similares.

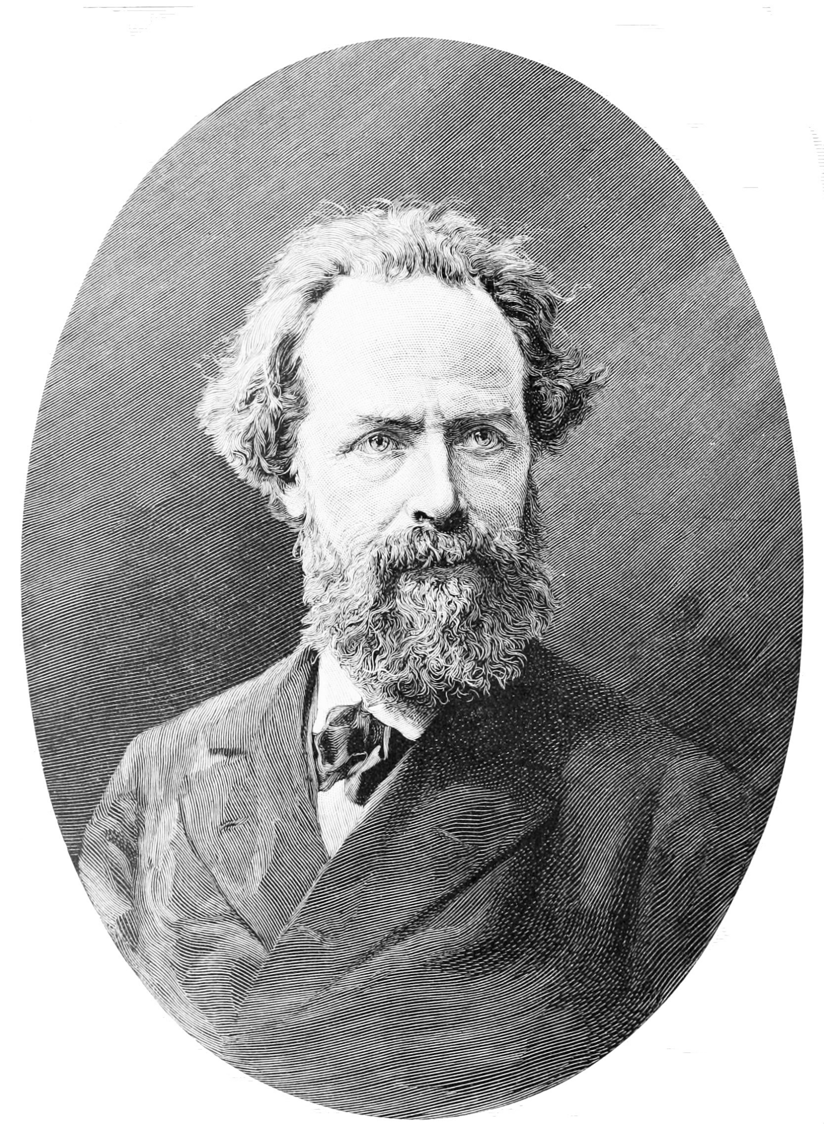
34. Véase de Paul Feyerabend. *Against Method* (London: Verso Books.2010. Translated from the French by Ian Hacking).

35. Marie Fleming (1979). Pp. 228-229.

36. Octavio Paz. *Prólogo. La casa de la presencia. En Obras Completas* (Barcelona: Galaxia Gutenberg-Circulo de Lectores. 1999) Vol. 1. P. 19.

37. Yves Lacoste. *Élisée Réclus, une trés large conception de la géographicité et une bienveillante géopolitique. Hérodote. Revue de Géographie et de Géopolitique No. 117.* Pp. 39-52.

Rodrigo Quesada Monge es un historiador costarricense, actualmente catedrático jubilado de la Universidad Nacional de Costa Rica. En su larga y fecunda trayectoria, ha sido autor de diversos libros y artículos, entre los cuales destacamos *«El Siglo de Los Totalitarismos (1871-1991)»* (EUNED, 1993), «*La oruga blanca: un retrato de Oscar Wilde*» (EUNA, 2004) y su obra más reciente «*La fuga de Kropotkin*» (Ed. Eleuterio, 2013).



Jacques Elisée Reclus

Para una lectura espacialmente situada del anarquismo
en el contexto de la desterritorialización

Pablo Mansilla

Cuando reflexionamos sobre el espacio geográfico, comúnmente nuestra imaginación se traslada a aquellas clases de la escuela, en las que la profesora nos enseñaba una geografía que se esmeraba en explicar la dimensión territorial del Estado-Nación, destacando para ello las regiones político administrativas en las que se dividía el territorio nacional, las características geomorfológicas y climáticas de un lugar. Este extenso compendio de datos no tenía mayor significancia, ni conexión con las prácticas de quienes habitábamos en regiones alejadas de las grandes aglomeraciones urbanas.

Detrás de esta cortina de humo levantada por el Estado y el sistema educacional (Lacoste, 1976), existe una clara intención de imponer un discurso hegemónico, que define las formas en las cuales la sociedad debe vincularse con el territorio. Cualquier otra forma de organización territorial alternativa o previa a la territorialidad que impone el Estado resulta improcedente, y por lo tanto debe ser intervenida.

Durante las últimas décadas se ha venido ampliando considerablemente la discusión al interior del pensamiento geográfico, respecto de la condición espacial de la sociedad, por medio del concepto de "territorio", como una categoría de análisis, que permite observar como el espacio geográfico es resultado, y a la vez, condición de los procesos de apropiación material y simbólica por parte de los actores que confluyen en un lugar (Haesbaert y Porto-Goncalvez, 2006). Esta relación espacial entre actores, comúnmente se encuentra sujeta a conflicto, tensionada por el poder, debido a que la racionalidad que se encuentra detrás de sus acciones, impulsan formas antagónicas de apropiación, siendo posible leer a través de ellas diversas estrategias y tácticas de poder (Raffestin, 1993).

En este contexto, el presente ensayo busca abrir una discusión sobre la condición territorial del anarquismo, para lo cual se plantean tres provocaciones al lector, que parecen centrales para aproximarnos a tal objetivo:

La primera provocación, es que la autoridad y el poder de subordinar, se despliegan por medio del control del espacio y del tiempo, tanto en su dimensión física como simbólica. Por lo tanto, la idea de autoridad ejercida por el Estado, y por las diferentes formas de agenciamiento que adquiere el poder, son implementadas mediante una estrategia espacial, que permite mantener el control sobre los sujetos y sus cuerpos, así como de los recursos que se encuentran en ellos (Raffestin, 1993; Foucault, 1988).

La segunda provocación, es que el anarquismo, tanto en su análisis como elaboración de propuestas alternativas, ha sido predominantemente una teoría de carácter espacio-temporal. Ideas tales como la autonomía, la descentralización, el federalismo libertario, la abolición de la propiedad privada, encierran una profunda propuesta de un proyecto transformador de carácter territorial. Este hallazgo nos llama la atención, sin embargo, abre la emergencia de repensar las coordenadas del anarquismo con base en las transformaciones territoriales que ha experimentado el mundo durante las últimas décadas que aluden a un creciente proceso de desterritorialización, que surge a partir de las reformas político económicas y de las innovaciones técnicas que han influido sobre las formas tradicionales en las cuales se constituía la relación espacio-temporal de la humanidad.

En tercer lugar, el pensamiento geográfico, nos invita a situar las ideas en términos espaciales y temporales, por lo tanto, debemos cuestionarnos el modo en que las propuestas del anarquismo, que ha surgido en el contexto de la modernidad eurocéntrica, se sitúan a nivel latinoamericano. Cuando analizamos la realidad latinoamericana, encontramos una serie de prácticas territoriales desplegadas por las comunidades urbanas, rurales y campesinas, que si bien no adscriben al anarquismo, dan cuenta de la práctica libertaria como realidad ontológica.

Estas tres provocaciones invitan a pensar el territorio lejos de ser una categoría fija, se encuentra en constante proceso de producción en el devenir de la historia. De esta forma, el anarquismo requiere abrir de manera urgente una discusión respecto al lugar que ocupa el territorio en sus discursos, tácticas y estrategias para la deconstrucción de la estructura en la que se sostiene del poder del sistema actual.

En este contexto es necesario retomar la discusión espacio-temporal del anarquismo, y particularmente la dimensión territorial, que surge a partir de las prácticas grupales e individuales de la sociedad.

El ensayo expone primero la proximidad entre el anarquismo y el pensamiento geográfico, posteriormente se expone por qué es importante para el anarquismo en términos territoriales, en la tercera sección se mencionan brevemente algunos de los principales procesos que transformación territorial que han ocurrido en el marco de la desterritorialización, finalmente se describen brevemente algunas de las propuestas que desde el anarquismo se han desarrollado para la construcción de una propuesta territorial anarquista.

Los Anarquistas y el Pensamiento Geográfico

La discusión sobre espacio geográfico se ha ampliado considerablemente durante las últimas décadas. En este transcurso se identifica el traspaso de una idea de espacio absoluto, de carácter físico-material, que sirve de soporte de las prácticas sociales, a la concepción del "espacio social", que surge como producto histórico y a la vez como condición de las relaciones sociales, políticas económicas, culturales y ambientales.

El primero en resaltar explícitamente el espacio como producción histórica de la sociedad, fue el geógrafo anarquista Élisée Reclus (1903), quién formuló las bases de la "geografía social", en su libro "El hombre y la tierra", texto que inicia con la ya famosa reflexión: "La Geografía es la Historia en el espacio, lo mismo que la Historia es la Geografía en el tiempo". Élisée Reclus, busca dar a conocer cómo el ritmo de la historia, con sus quiebres y continuidades, se encuentra plasmada en el espacio, tal como él mismo lo declara al inicio de su obra: "*La observación de la tierra nos explica los acontecimientos de la historia, y ésta nos hace volver a su vez hacia un estudio* más *profundo del planeta, hacia una solidaridad más consciente de nuestro individuo, tan pequeño y tan grande a la vez, con el inmenso universo»* (Reclus, 1903:1). Al mismo tiempo Reclus, desataca la importancia de la naturaleza y las relaciones que el ser humano establece con ella, sin caer en el determinismo, describe el modo en que "*el ser humano es la naturaleza formando conciencia de* sí *misma"*, de esta forma, Reclus resalta su motivación principal al concentrar su reflexión en el campo de la geografía: «*Trazaba yo el plan de un nuevo libro en que se expondrían las condiciones del suelo, del clima, de todo el ambiente en que se han cumplido los acontecimientos de la historia, donde se mostrase la concordancia de los hombres y de la tierra, donde todas las maneras de obrar de los pueblos se explicasen, de causa a efecto, por su armonía con la evolución del planeta»* (Reclus, 1903:1).

Para Élisée Reclus, la geografía social se fundamenta sobre tres ejes de análisis, «*la lucha de clases, la búsqueda del equilibrio y el arbitraje soberano del individuo son los tres órdenes de hechos que nos revela el estudio de la geografía social y que, en el caos de las cosas, se muestran bastante constantes para que*

pueda dárseles el nombre de leyes». Al referirse a la lucha de clases, el autor destaca que a escala mundial el desarrollo desigual de las sociedades, ha tendido a la formación de clases y castas, la imposición de esta estructura social jerárquica ha motivado el constante enfrentamiento. El segundo aspecto al que Reclus se refiere como la «búsqueda de equilibrio», se desprende a partir de la lucha de clases, para él, el desequilibrio que surge a partir de la desigualdad social, da paso al conflicto y a la resistencia de los grupos subalternizados contra el poder, *«la violación de la justicia clama siempre venganza»*, el sistema autoritario se encuentra sujeto a oposición, lo cual puede significar la derrota y la extinción de los grupos subalternizados, o por el contrario, alcanzar una victoria que implique romper con las formas en las que se establece el poder. Finalmente, Reclus, se refiere al arbitraje del individuo, idea con la cual busca dar cuenta de la necesidad de construir procesos libertarios que surjan a escala de individuos, según el autor *«la sociedad libre no puede establecerse sino por la libertad absoluta suministrada en su desarrollo completo a cada hombre, primera célula fundamental, que se agrega en seguida y se asocia como le place a las otras células de la cambiante humanidad. En proporción directa de esa libertad y de ese desarrollo inicial del individuo, las sociedades ganan en valor y nobleza: del hombre nace la voluntad creadora que construye y reconstruye el mundo» (Reclus, 1903:3).*

Sin embargo, la geografía social propuesta por Reclus, no tan solo plantea la construcción de un marco teórico-epistemológico para el análisis de la condición espacial de la sociedad, sino que se propone movilizar sus formulaciones, categorías de análisis y resultados, como herramientas que aporten a la transformación social y a la eliminación de los problemas que afectan a la sociedad (Hiernaux, 2003). De este modo, la geografía social propuesta, rompe con la posición pasiva y contemplativa del científico, y propone ante todo disponer de una geografía transformadora de la realidad social.

Del mismo modo, para Piotr Kropotkin, la geografía debe ser ante todo un instrumento científico, que permita, por ejemplo, en el campo de la educación, *«Interesar a los niños en los principales fenómenos de la naturaleza, despertarle el deseo y aclararlos... Enseñar desde nuestra más tierna infancia que todos somos hermanos, sea cual sea nuestra nacionalidad. En una época como la nuestra, de guerra de autopresunción nacional, la geografía debe ser un medio para disipar esos prejuicios y para crear otros sentimientos más dignos de la humanidad... tiene que imponer en las mentes de estos niños la idea de que todas las nacionalidades son estimables; de que cuales fueran las guerras que hubieran hecho, solo un egoísmo miope estaba en el fondo de ellas. Tercero, la misión de acabar con los prejuicios sobre los cuales nos erigimos con respecto a las llamadas 'razas inferiores'"* (Kropotkin, 1989:62).

A pesar que de forma general se reconoce en Reclus y Kropotkin el inicio de la discusión social en la geografía, por una amplia gama de autores que desarrollaron durante la década de 1970 la renovación crítica del pensamiento geográfico (las geografías radicales), el rescate de las obras de estos dos anarquistas por parte de los geógrafos no ha pasado más allá de un saludo leve, sin necesariamente profundizar ni dar continuidad a sus ideas (Hiernaux, 2003). Un claro ejemplo se encuentra en uno de los principales geógrafos críticos latinoamericanos, Milton Santos (2006)[1], quien indica que "*Es cierto que Elisée Reclus, había escrito, hace un siglo, que la geografía es la historia en el espacio, y la historia la geografía en el tiempo, sin embargo esa frase milenariamente repetida, jamás pretendió el desarrollo de un método de guía".*

Otros autores, en una interpretación apresurada, han acusado a los autores de estar vinculados al determinismo Darwiniano o el evolucionismo, cuando por el contrario existe en sus escritos una profunda crítica al determinismo social que se está generando al interior del pensamiento científico de la época, tal como lo destacan Ferreteti y Pelletier (2013:7), los geógrafos anarquistas "*se preocuparon más en contestar al darwinismo social, que justificaría la desigualdad entre los individuos y los pueblos de la especie humana, y en desarrollar la cooperación al interior y exterior de la especie como factor de la evolución, frecuentemente más importante que la competición en la lucha por la existencia».*

Sin duda no deja de ser interesante, que el anarquismo se haya posicionado fuertemente como un saber de carácter espacial, asunto claramente destacado, cuando se reconoce la relevancia de sus principales intelectuales en el campo de la discusión geográfica, así como también por el intenso debate que estos desarrollaron sobre la naturaleza y su vinculación con el ser humano. La pregunta que se abre de inmediato, es ¿Por qué estos autores ven en el pensamiento geográfico una llave para la compresión y transformación del mundo desde el anarquismo?, asimismo, ¿Por qué hoy los anarquistas deberían volver a pensar la dimensión espacial del anarquismo?

¿Por qué los anarquistas deben revisitar el territorio? ¡El territorio es el lugar donde se funda el poder! Los anarquistas se han opuesto a la autoridad y a las formas de poder, sobre las cuales se instaura la dominación y subalternización del otro, reconociendo al Estado como institucionalización y centralización del poder de una clase hegemónica, que intenta acumular y defender la propiedad privada, tal como lo menciona Capelleti (2010:14): *"Se le puede definir [al Estado], como la organización jerárquica y coactiva de la sociedad. Supone siempre una división permanente regida entre gobernantes y gobernados. Esta división se relaciona obviamente con la división de clases y gobernados, implica el nacimiento de la propiedad privada".* En efecto, para el caso de América Latina, la conformación de todos los Estados Naciones, con

excepción de Haití, fue motivado por los intereses de una clase oligarca que buscaba mantener el control de los recursos naturales y de la propiedad de la tierra para su beneficio.

Un claro ejemplo, de la vinculación entre espacio geográfico, territorio y Estado, se encuentra, cuando analizamos el modo en que diversos gobiernos dictatoriales de América Latina asumieron como directriz principal de acción el pensamiento geopolítico unido a la doctrina de la seguridad nacional, que venía siendo ampliamente discutida al interior de las academias militares desde inicio del siglo XIX, tal como lo expresa Chiavenato (1981), la *"geopolítica es el arma del fascismo"*. En la perspectiva geopolítica del Estado, prevalece una mirada organicista, que analiza al Estado como un ser vivo, que depende del territorio para su subsistencia, es a través de él que toma cuerpo. Cada vez que el Estado crece, requiere expandir su territorio. Para el general alemán Haushofer, "*La Geopolítica es la conciencia geográfica del Estado. Ella proporciona la materia prima con la que el hombre del Estado, de espíritu creador, obtiene su obra de arte*", del mismo modo para Napoleón Bonaparte, "*La política de un estado está en su geografía*". De ahí la cercana vinculación entre la idea de soberanía nacional y la reafirmación territorial y fronteriza que los Estados llevan a cabo.

Sin embargo, tal como lo ha expresado Foucault, el Estado no es la única forma de institucionalización del poder, existen diversas formas de gobierno,

> "las formas y las situaciones especificadas de gobierno de los hombres por otros en una sociedad dada, son múltiples: ellas están súper impuestas, se cruzan, imponen sus propios límites, algunas veces se cancelan entre ellas, otras veces se refuerzan entre sí. Es cierto que las formas o situación específica del ejercicio del poder (incluso aunque este es una de las formas más importantes), en un cierto sentido todas las demás formas de relaciones de poder deben referirse a él. Esto no es porque las demás deriven de él, sino porque las demás relaciones de poder han quedado cada vez más, bajo su control" (Foucault, 1988:17).

El anarquismo ha venido debatiendo al respecto a lo largo de su desarrollo. La evidencia de ello es posible encontrarla en las formulaciones anarco-feministas que denunciaban las formas de subalternización del género, la oposición férrea a las ideas de superioridad racial impuestas por el darwinismo social, la práctica del anarco-indigenismo, la discusión sobre la sociedad adulto-céntrica y la invisibilización de los niños. Cada una de estas formas de gobierno, se encuentran fundamentadas sobre el control territorial de las prácticas de los sujetos, tal como lo menciona Foucault cuando analiza la institución educativa el poder se expresa en

> "la disposición de su espacio, las regulaciones meticulosas que gobiernan su vida interna, las diferentes actividades que se organizan ahí, las

> diversas personas que viven o se encuentran, cada una con su función, su carácter bien definido, todas estas cosas constituyen un entramado de capacidad, comunicación, de poder"(Foucault, 1988:19).

Al respecto de esta idea, son bastante clarificadoras las palabras de Raffestin, quien dialoga teóricamente con Foucault, definiendo que

> "El territorio se forma a partir del espacio, es el resultado de una acción conducida por un actor sintagmático (actor que realiza un programa) en cualquier nivel. Al apropiarse de un espacio, concreta o abstractamente (por ejemplo por la representación), el actor territorializa el espacio" (Raffestin, 1993:143).

Tal como lo menciona, el territorio surge a partir de la apropiación material o simbólica de un espacio, por lo tanto comprende la implementación de una estrategia de poder que permita gobernar y subordinar a los otros frente a la visión que se desea imponer. El carácter simbólico, en la definición de Raffestin, llama la atención, pues alerta sobre el modo en que los signos y símbolos, con los cuales nos encontramos a diario, tienden a condicionar nuestras prácticas sociales. El control físico, según Raffestin, se ejerce poder por medio del control de áreas definiendo límites y fronteras, y también mediante el control de los flujos que transgreden los territorios, mediante la accesibilidad, por ejemplo, implementado diversas estrategias para intentar controlar los flujos de migrantes ilegales que intentan entrar dentro del territorio nacional de un país. En este mismo sentido, el Comité Invisible, hace referencia al control espacial en el contexto de la sociedad de seguridad, donde la policía y la represión destruyen el territorio para abrir paso a la empresa capitalista desterritorializando a las clases populares y confinándolos a espacios controlados,

> *"El territorio actual es el producto de varios siglos de operaciones policiales. Se ha expulsado a la gente fuera de sus campos, después de las calles, después fuera de sus barrios y finalmente fuera de los patios de sus edificios, con la loca esperanza de contener cualquier vida entre las cuatro pringosas paredes de la privacidad" (Comité Invisible, 2007: 48).*

Sin embargo, es necesario destacar, que el territorio no surge tan solo como resultado de la subordinación ejercida mediante las estrategias de poder. Las formas de apropiación se encuentran constantemente sujetas al conflicto y a la lucha política por parte de los grupos sociales que han sido subalternizados, los cuales mediante la disputa por el territorio, intentan proponer otros horizontes de uso y significación del espacio, contradictorios al que el modelo de discurso hegemónico promueve. El territorio tiene la capacidad de ser resignificado a partir de las múltiples formas en las que la sociedad subvierte el orden impuesto territorial, construyendo proyectos autónomos de organización socio-espacial.

No es necesario ir demasiado lejos para encontrar estas territorialidades alternativas, si observamos en detalle al interior de nuestra ciudades y en las zonas rurales, encontramos múltiples territorialidades que surgen a partir de las prácticas libertarias de la sociedad, en las cuales la propiedad es colectiva, donde se desenvuelven procesos autogestionados y se practica el apoyo mutuo, todos ellos hoy constituyen espacios de autonomía, donde la autoridad ha sido destruida y donde se alcanza al menos en un fragmento espacio-temporal la libertad. Existe de esta forma, una necesidad apremiante, de poder identificar como se componen tales estrategias espaciales anti autoritarias y autónomas a nivel latinoamericano.

El territorio, por lo tanto, se debate en una serie de significaciones antagónicas, que van desde la apropiación física, política, jurídica y militar del Estado y sus instituciones, su apropiación económica por parte del capitalismo, quien lo valoriza como un recurso, y la significación que le dan las comunidades a partir de apropiaciones sociales y culturales. Estas diversas formas de apropiación del territorio, representan racionalidades diametralmente opuestas entre sí, abriendo constantemente las posibilidades de conflicto y lucha por la superposición de una sobre otra.

Un proyecto realmente transformador de la realidad social, que implique romper con las formas jerárquicas en las que se establece la autoridad, que elimine las formas de dominación y subalternidad, que tenga por objetivo alcanzar la libertad individual y de la comunidad, requerirá necesariamente el repensar la dimensión espacial de tal proyecto, tanto en las propuestas de organización territorial, como en las resignificación simbólica que las prácticas autoritarias durante siglos le han asignado al territorio. Tal proyecto requiere, que podamos comprender cómo las estrategias de poder actúan en el territorio en el actual periodo, siendo la desterritorialización una de las acciones interesantes en las cuales es necesario profundizar.

La desterritorialización y la emergencia de reterritorializar las prácticas del anarquismo

Como se ha destacado anteriormente los territorios no representan objetos estáticos, por el contrario, son el resultado de diversas formas de apropiación y producción que van mudando en el devenir del tiempo. Si aceptamos la idea propuesta por este ensayo en que el anarquismo debe ser leído en clave espacial, entonces debemos intentar aproximarnos a algunas de las principales transformaciones a las que los territorios se ven expuestos.

La desterritorialización es uno de los procesos más importantes que se desprenden a partir del desarrollo de la globalización capitalista.

Mediante su análisis se intenta reconocer el modo en que la sociedad ha tendido a romper los anclajes espaciales sobre los cuales se fundaban gran parte de sus actividades, dando paso a una sociedad cada vez más móvil y estructurada en redes. Estas transformaciones, cuestionan el pensamiento geográfico tradicional, que tendía a pensar el territorio como un área fija y bien delimitada, tal como lo menciona Saquet, nos enfrentamos frente a una crisis de la representación topológica del espacio, *"el territorio es entendido (comúnmente), como enraizamiento, localización, área con fronteras, Estado-Nación, punto de referencia, y la desterritorialización como flujo, ruptura de las fronteras, relaciones, deslocalización, movimiento" (Saquet, 2010: 132).*

La desterritorialización comprende un amplio proceso, que abarca diferentes dimensiones de la realidad, tal como lo menciona Haesbaert, existe una multiplicidad de abordajes e interpretaciones posibles, dependiendo del lugar donde se encuentre posicionado el investigador,

> *"para algunos, la problemática que se coloca es la movilidad creciente del capital y de las empresas, la desterritorialización (en esta perspectiva), sería un fenómeno por sobre todo de naturaleza económica; para otros el gran tema es la permeabilidad de las fronteras nacionales, la desterritorialización seria así un proceso primordialmente de naturaleza política; en fin, para los más "culturalistas", la desterritorialización estaría ligada, por encima de todo, a la diseminación de una hibridización de culturas, disolviendo los enlaces entre un determinado territorio y una identidad cultural que le sería correspondiente" (Haesbaert 2004:172).*

La globalización capitalista, posee un carácter profundamente desterritorializador de las relaciones políticas, económicas, culturales y ambientales, las que hoy tienden a rescalarse y reterritorializarse en una compleja trama de redes esparcidas a lo largo del mundo. Este proceso, ha sido acompañado particularmente por el avance de las tecnologías asociadas al transporte y a las comunicaciones, que han permitido una compresión del tiempo-espacio y un aceleramiento de los flujos, que proporcionan instantaneidad y ubicuidad en cualquier lugar del planeta a los grupos sociales que logran insertarse dentro esta red. Asimismo, las reformas político económicas de carácter neoliberal implementadas en diversos países del mundo, han terminado por reestructurar las funciones del Estado-Nación y el modo en que se plantea su territorialidad, la cual hoy es cada vez más difusa.

El capitalismo, en su proyecto de desarrollo desenfrenado hacia una acumulación sin límites, ha compuesto múltiples estrategias espaciales, para ejercer el dominio y el control de los recursos naturales y humanos. La efectividad del proyecto capitalista, se ha fundamentado sobre la acumulación por despojo, es decir, por medio de la desposesión de los medios de producción y del territorio de las comunidades. Y ha sido implementado mediante

estrategias territoriales, como la descomposición del espacio en fragmentos de propiedad privada.

Podemos argumentar que el proceso de desterritorialización de la sociedad, se inicia de forma paralela al proyecto de la modernidad, que al estar fundado en la idea de desarrollo y progreso humano, ha pretendido, mediante el desarrollo de las ciencias y de las técnicas, superar las limitaciones naturales que el ser humano posee. En esta perspectiva el espacio geográfico entendido como naturaleza representa la prisión original del ser humano de la cual es necesario liberarse. El proyecto de la modernidad cooptado por el capitalismo y el amplio desarrollo técnico científico, han demostrado cada vez más el fracaso de una humanidad que en su afán de superación, ha avanzado hacia el progreso, entendido como acumulación material y crecimiento económico, fundamentado sus acciones sobre un modelo extractivista, que opera por medio de la desposesión de los recursos naturales y culturales de las comunidades, y que los obliga a asumir las externalidades. En el contexto de este debate, existe la posibilidad de generar un juicio crítico también al pensamiento anarquista clásico, que se ha fundado en la modernidad, lo cual queda claramente expresado en la noción de progreso, en la promulgación del cientificismo como herramienta para la libertad, y por lo tanto ligado al pensamiento eurocéntrico y colonial. Aspectos que necesariamente deben ser discutidos y repensados, situando sus ideas en el contexto histórico y espacial en el que nos encontramos a nivel latinoamericano.

Es importante destacar que a pesar de las profundas transformaciones que los territorios experimentan en la actualidad, la desterritorialización no representa la muerte del espacio y de las vinculaciones del ser humano con ella. Por el contrario, la desterritorialización supone al mismo tiempo la reterritorialización en nuevas formas espaciales, que vienen a complejizar las formas en las cuales podemos leer las relaciones de poder expresadas territorialmente (Haesbaert, 2004).

Frente a la desterritorialización y la reterritorialiazación del mundo contemporáneo, el anarquismo debe explorar como estos cambios territoriales, llaman a repensar las formas en las que es posible construir una propuesta de carácter territorial. En este sentido, algunos de los aspectos importantes a considerar, son la estructuración de redes territoriales de apoyo mutuo que conectan las resistencias locales, así como también, el modo en que son pensadas múltiples escalas de organización política (Mansilla, 2011).

Territorios anarquistas, ampliando las posibilidades del concepto

Tal como lo menciona Capelleti, «*los anarquistas aspiran a una sociedad no dividida entre gobernantes y gobernados, a una sociedad sin autoridad fija y predeterminada, a una sociedad donde el poder no sea trascendente al saber y a la capacidad moral e intelectual de cada individuo*» (Capelleti 2010:14). Tal proyecto, requiere de un esfuerzo intelectual que nos permita pensar territorialidades alternativas al ordenamiento territorial hegemónico por medio del cual gobiernan las instituciones de poder.

En este sentido, diversos autores se han enfocado al rescate de la propuesta territorial del anarquismo. Myrna Breitbart (1989), ha destacado los principios de localización bajo la anarquía, mientras que Richard Peet (1989) ha profundizado sobre la idea de descentralización en la propuesta territorial del anarquismo, al mismo tiempo, en el ámbito urbano, Colind Ward, ha explorado la ciudad anárquica y Murray Bookchin (2006), la idea del municipalismo libertario.

Asimismo, durante los últimos años vienen desarrollándose una serie de propuestas interesantes como la creación de territorios y la multiplicación de zonas de opacidad por el Comité Invisible, tal como ellos comentan,

> *«la cuestión del territorio no se plantea para el Estado como para nosotros. No se trata de poseerle. De lo que se trata es densificar localmente las comunas, las circulaciones y las solidaridades hasta el punto de que el territorio se vuelva ilegible, opaco a cualquier autoridad. El territorio no es un asunto a ocupar sino de ser» (Comité Invisible, 2007:48).*

Otro aporte interesante, ha sido desarrollado por Hakim Bey, quien ha propuesto la construcción de Zonas Temporalmente Autónomas, la cual es descrita por el autor como la búsqueda de *«espacios, -geográficos, sociales, culturales, imaginarios- con fuerza potencial para florecer como «zonas autónomas», -y buscamos tiempos en los que estos espacios se encuentren relativamente abiertos, bien por desinterés del Estado en ellos, bien porque hayan pasado desapercibidos a los cartógrafos, o por la razón que sea".*

Redimensionar el territorio para un proyecto emancipatorio requiere deconstruir la idea de territorio tal como ha sido apropiada hasta ahora como un dominio del Estado. Repensar la idea de territorio requiere a lo menos que podamos desnaturalizar y descolonizar la mirada hacia la cual se nos ha conducido en el discurso Estatal, que evoca, el territorio, la región y los paisajes, como formas espaciales que permiten delimitar las formas espaciales sobre las cuales se sustenta el poder físico y simbólico del Estado. Asimismo,

requiere reconocer como otras formas de institucionalización de poder operan a través del control territorial.

Desnaturalizar la mirada, requiere que cuestionemos las formas de representación y significación que se nos ha impuesto por parte del pensamiento hegemónico, y que hemos asumido como dogmas sin mayor cuestionamiento. Descolonizar el pensamiento, demanda deshacernos de las representaciones coloniales, fundadas en el pensamiento eurocéntrico y/o norteamericano, buscar en nuestros espacios y en su memoria, los saberes propios que surgen desde lo local. Esto significa construir un conocimiento situado.

Es por esto, que más allá de constituir un modelo único para una propuesta territorial anarquista, es posible proponer la construcción de múltiples experiencias situadas espacio-temporalmente, acordes a los contextos en los cuales estamos insertos. Lejos de la representación espacial única, hegemónica, cerrada, existe la posibilidad de plantear que existen tantas formas de representaciones del espacio y del tiempo, como personas en el mundo hay. Los discursos no son únicos, ni cerrados, los conceptos no son neutros, sino por el contrario, estos surgen a partir de su apropiación y significación por parte de los grupos sociales hacen de ellos. En este sentido, es posible, plantear también el desarrollo de una epistemología geográfica anarquista, que nos permita criticar los conceptos fijos con los cuales abordamos la realidad, para redimensionar el significado de las palabras, deconstruyendo toda posibilidad de discurso hegemónico y autoritario que coarte las posibilidades de un proyecto emancipatorio, que implique alcanzar la libertad plena de la sociedad.

Ante tal horizonte, el anarquismo, a lo largo de su historia ha fundamentado gran parte de su apreciación teórica, sin embargo, existe en la práctica misma de las comunidades, una realidad ontológica que nos relata el modo en que se desenvuelve una realidad libertaria[2].

Conclusiones

Las ideas hasta aquí expuestas permiten afirmar la pregunta que se realizaba al inicio: hoy es fundamental repensar el anarquismo en clave territorial. El territorio es resultado y a la vez condición de procesos políticos impulsados por actores que despliegan múltiples estrategias de poder, por lo tanto, mediante su análisis es posible develar el modo en que las prácticas autoritarias se han acumulado en el a lo largo del tiempo. Explorar esta dimensión nos enfrenta a un gran desafío en el contexto de un mundo desterritoralizado por el progreso geo-tecnológico del capitalismo, y que ha tendido reterritorializarse en nuevas y múltiples formas de poder.

Frente a este desafío, es posible argumentar algunos aspectos que pueden ser interesantes para repensar el anarquismo en términos territoriales.

Primero, cuando revisitamos los autores clásicos que vincularon el anarquismo y el pensamiento geográfico, debemos tomar algunas precauciones al leer sus obras, debemos explorar en ellas las categorías epistemológicas centrales que forman parte de su pensamiento, y a partir de las cuales podemos poner en práctica el análisis de la realidad social y territorial actual.

Segundo, no solo es necesario volver a leer a los clásicos, sino que situarlos y situarnos espacio-temporalmente, en nuestro caso en la experiencia de América Latina, para renovar nuestras lecturas. En este sentido, es necesario no solo rescatar la tradición del pensamiento geográfico anarquista, sino que ir mucho más allá de las ideas que estos autores nos han legado. Esto será posible sólo en la medida en que nos lancemos a la búsqueda de las formas ontológicas en las cuales el anarquismo se ha desplegado en América latina, como una práctica socio espacial, en las zonas rurales por pueblos originarios y por campesinos, así como también en las zonas urbanas por los proyectos que intentan generar espacios autónomos. Desde aquellos lugares, podremos nutrir las experiencias y encontrar posibilidades de actualización de las categorías de análisis espacial del anarquismo, con conceptos vivos, que hoy forman parte de las luchas de los movimientos sociales, como autonomía, territorio y libertad.

El llamado es nuevamente a explorar en el cotidiano de los lugares en los que vivimos, observar y analizar el modo en que existen prácticas libertarias y espacios de autonomía, para a partir de esta realidad ontológica construir las bases para un nuevo anarquismo.

Pablo Mansilla

Notas

1. Traducción sugerida por el autor de este ensayo.

2. Para algunos entendida también como anarquismo primitivo, denominación con la que personalmente no concuerdo, ya que retrata de cierta forma una linealidad en la construcción de las sociedades y de sus ideas, creando una subordinación temporal y evolutiva

Bookchin, M. (2006). *Seis tesis sobre municipalismo libertario.* Tierra de Fuego.

Breitbart, M. (1989) Impresiones de un paisaje anarquista. En: *Anarquismo y Geografía*, (pp. 29-50), España: Oikos-tau.

Comité Invisible (2007). *La insurrección que llega.* Paris: La fabrique editions.

Chávez V, A. *Principios de geopolítica y su aplicación al caso peruano.* Recuperado 1 de

Bibliografía y Linkografía

Agosto de 2013, en http://www.oocities.org/espanol/andresavelinocaceres/paginas/13punto_de_vista/PDF/13punto001.pdf

Haesbaert, R. (2004) *O mito da desterritorialização: do fim dos territorío à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil.

Haesbaert, R. Porto-Goncalvez, C. W. (2006) *A nova des-ordem mundial*. Sao Paulo: Editora UNESP.

Haesbaert, R. (2002). *Territórios Alternativos*. Niterói: EdUFF e São Paulo: Contexto.

Hiernaux, D. (2003) Eliseo Reclus y la formación del pensamiento geográfico decimonónico. En: Vincent Berdoulay y Héctor Mendoza Vargas (eds.), *Unidad y diversidad del pensamiento geográfico en el mundo. Retos y perspectivas* (pp. 271-287). México D.F.: Universidad Nacional de México.

Ferretti, F. Pelletier, P. (2013) Indígenas do universo: espaço, dominação e práticas de libertação social na obra dos geógrafos anarquistas Elisée Reclus, Piotr Kropotkin e Léon Metchnikoff. *Revista Territorio Autonomo / ReKro*, (2): 5-17.

Foucault, M. (1988) El Sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3): 3-20.

Kropotkin, P. (1989) Lo que debe ser la geografía. En: *Geografía y Anarquismo* (pp. 51–76). España: Oikos Tau Editores.

Lacoste; Y (1990). *La geografía un arma para la guerra* (3a ed.). Barcelona: Anagrama.

Mansilla; P. (2011). De la racionalidad cartográfica de la escala a las políticas de escala en el proceso de restructuración metropolitano. *Revista Espacios*, (1): 53-65.

Peet, R. (1989) La geografía de la liberación humana. En: *Geografía y anarquismo* (pp. 329–372). España: Oikos Tau editores.

Raffestin, C. (1993) *Por uma geografia do poder*. Sao Paulo: Editorial Ática.

Reclus, E. (1905) *El hombre y la tierra*, *Tomo I*. Barcelona: Casa editorial Maucci.

Saquet, M. A. (2010) *Abordagens e concepções de territorio* (2a ed.). Sao Paulo: Expressão Popular.

Santos, M. (2006). *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção* (4a ed.) São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Ward, C. (2009, Diciembre). *La ciudad anárquica*. Recuperado el 5 de Agosto de 2013, en http://grupodeestudiosgomezrojas.files.wordpress.com/2009/10/la-ciudad-anc3a1rquica-por-colin-ward.pdf

Pablo Mansilla. Geógrafo. Creció en la ciudad de Punta Arenas, estudiando geografía en la Universidad Católica de Valparaíso–Chile. Ha realizado clases en diversas instituciones, destacándose en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Actualmente vive en Río de Janeiro donde cursa estudios de Doctorado en Geografía.

Geografía social austral:
La cuenca costera valdiviana

Cristian Del Castillo

Valdivia, la ciudad austral más antigua de América, es quizás una de las pocas que no goza con una continuidad histórica urbanística. Con la sucesión de las edades, la ciudad ha sido destruida en diversas oportunidades, ya sea por el levantamiento de Mapuche (quienes vieron en la destrucción de la ciudad las puertas de un porvenir en su libertad original, libre del conquistador español), por diversos estragos de orden geológico (el movimiento de placas tectónicas que se suceden con una periodicidad de 10 años con distintas intensidades), o también por efectos de inclemencias de orden climático como trombas marinas y tormentas. Finalmente, también por voraces incendios los cuales tienen su origen en errores humanos intencionales o no.

Los estudios de las colectividades humanas y sus hábitats no se reducen a las expresiones de la urbe, ni se agotan en describir acontecimientos importantes como ciertas fechas, personas, y unos pocos hechos que nos enseñan como "la historia". El estudio de la humanidad en esta parte del globo no se debe agotar en estas cuestiones que no dan cuenta como personas construyen culturalmente sociedades, relacionadas íntimamente a la geografía donde se desarrollan. Entonces: ¿cómo hacer para estudiar al hombre y la mujer apenas sabiendo sus orígenes y desconociendo absolutamente sus destinos?

Al menos podemos observar y reconocer el lazo íntimo que guarda la humanidad con la naturaleza en la cual culturalmente se desarrolla, creando y recreando racionalidades asociadas, vivencias y significados comprensibles en dicho medio. Éliséeo Reclús y Piotr Kropotkin, ambos geógrafos, encontraron estos mismos inconvenientes ya ciento y tantos años atrás, al momento de dar sus interpretaciones del comportamiento social en las más diversas regiones del globo, describiendo Reclús para ello tres constantes fundamentales para el estudio de la humanidad, su historia y desarrollo geográfico. El primero de ellos tiene que ver con el desarrollo desigual de los individuos y las sociedades

en la mayoría de las colectividades humanas, ya que estas se desdoblan por así decirlo en clases o en castas, producto de un sinfín de variables de orden social, económico, político y ecológico, que las complejizan y dinamizan. Estas clases o castas no solo son diferentes, sino que son opuestas en intereses y en tendencias, hasta ser francamente enemigas. El segundo hecho colectivo, que nos menciona Reclús, es la ruptura del equilibro de individuo a individuo, de clase a clase, que oscila constantemente sobre su eje de reposo, recreando en distintas situaciones, equilibrios dinámicos en movimiento, de ahí sus constantes oscilaciones. Pierre Clastres, antropólogo, respecto del estudio de lo político, utiliza una conceptualización muy similar cuando se refiere al equilibrio dinámico de fuerzas centrípeto-centrífugas en el campo de lo político, entre factores que tienden a la cohesión o la incisión del individuo respecto de la sociedad, lo que nos remite a las relaciones asimétricas de poder entre ambos en distintos momentos de la historia, puesto que los que mandan tratan de reproducirse tanto biológica como materialmente, mientras que los sojuzgados pugnan por reconquistar su libertad, de allí las contantes guerras civiles, levantamientos populares, guerras, destrucciones y ruinas. María Luisa Bernieri y Collin Guard, apropósito, señalarán que se pueden estudiar los regímenes políticos por la valoración de las condiciones de vida de sus habitantes y trabajadores en los respectivos territorios.

Un tercer grupo de hechos que menciona Reclús es que la humanidad proviene del esfuerzo individual, elemento primario de la sociedad, hecho que se traduce en acciones voluntarias para esparcir ideas y participar en las obras que modificaran la marcha de estos, de este equilibrio entre la libertad individual y de la sociedad es que nace la voluntad creadora que construye y reconstruye el mundo. Así, la "lucha de clases", la búsqueda del equilibrio y el arbitraje soberano del individuo son los tres órdenes de hechos que nos revela el estudio de lo que Eliseo Reclús llamó *geografía social*[1]. Maximiliano Astroza-León, geógrafo y amigo, revitalizando esta forma de estudiar el desarrollo de las comunidades humanas en el extremo sur del continente es que la rebautizo como geografía social austral, donde se integran elementos analíticos propios del continente americano en su región más austral.

Con la modesta intención de aportar al análisis libertario de cuestiones geográficas, históricas y antropológicas es que debemos también cruzar la variable del entorno ecológico, lo que Murray Bookchin denominó como ecología social, siendo el componente fundamental los sistemas humanos en interacción con sus sistemas ambientales. Por sistemas humanos nos referimos a la persona, o a un conjunto de individuos, desde el grupo hasta la nación o conjuntos de naciones. Donde la delimitación con el ambiente se establece desde el sistema humano. Por lo que el sistema ambiental es concebido como

todo aquello que interacciona con el sistema humano, distinguiéndose de éste en tres sub sistemas: A) Humano: los demás hombres o mujeres que no son parte del sistema humano inicialmente reconocido. B) Construido: engloba ciudades, casas, calles o áreas cultivadas, son paisajes modificados o realizados por el ser humano. B) Natural: incluye bosques y ríos, montañas y praderas. Y la flora y fauna que albergan.

Los elementos claves de la ecología social no sólo se hallan en mencionar que el ser humano interacciona con el ambiente. Sino también como se conciben y delimitan esos dos términos, por lo que se apunta de hecho, a que el ser humano está inmerso en el ambiente, interaccionando estrechamente con todo lo que le rodea, y esta relación que se dan entre ellos, tiene una historia. El ambiente es un sistema heterogéneo, porque de él resulten significados simbólicos muy diversos. Cada ser humano le adjudica contenidos de valor relativo, ya que no existe, "una realidad" verdadera, única, sino que esta depende tanto del ser humano como del ambiente. Entender los procesos ecológicos desde una perspectiva social nos lleva a problematizar el concepto, por la capacidad de intervenir crecientemente en el territorio que habita, transformándolo y explotando sin barreras naturales que resguarden el equilibrio natural. Esta singular ecología, se funda en la socialización de los individuos que habitan determinado territorio, de sus relaciones y de la capacidad que tengan de transformar su entorno, pues es la actividad organizada de los individuos de la especie humana en un territorio determinado. Ser una especie social, implica la existencia de la división social del trabajo, entendiendo al trabajo como el elemento que transforma el medio ambiente, y además ser una especie política que se organiza y se distribuye en la sociedad.

- Geomorfología:

La configuración del relieve costero está condicionada por la estructura local de la Cordillera de la Costa, presentando un relieve de bahías abiertas sin protección y valles inundados o rías, siendo el rasgo morfológico más sobresaliente la ría del río Valdivia que por su amplitud permite la navegación. Otro rasgo de trascendencia, sería el cierto grado de indentación del borde costero, asunto que tiene estrecha relación con afloramientos del basamento metamórfico (esquistos micáceos) en forma de acantilados, escollos y puntas, que al sur de Morro Gonzalo, revelan la acción abrasiva del mar (Araya: 1976).

La cercanía de la cordillera al mar -con promedios de 400 m.s.n.m.- impide el desarrollo de grandes planicies litorales, sólo organizadas en los estrechos niveles fluviomarinos de las desembocaduras de los ríos Valdivia y Chaihuín (IGM: 1983) y en las estrechas playas regularizadas en función de la componente principal de la deriva litoral, ubicadas al sur de Morro Gonzalo y sur de la desembocadura del Chaihuín (Araya: 1982). Esta situación restringe o

no favorece el desarrollo de grandes núcleos urbanos, aun cuando pobladores emplazan sus viviendas en laderas propensas a deslizamientos o remociones en masa (SERNAGEOMIN: 2005).

En cuanto al relieve marino, de norte a sur se presenta como una amplia plataforma, disectada frente a la desembocadura de los ríos por los cañones submarinos Valdivia y Chaihuín, que luego se unen a más de 500 m.b.n.m., iniciándose el talud alrededor de los 200 m.b.n.m. con una pendiente no muy pronunciada, haciendo posible realizar pesca de arrastre y lances en muchos sectores (CORFO: 1984). Dependiendo de la inclinación del fondo *"...hacia el norte de Morro Gonzalo las corrientes son relativamente fuertes y extensas al no encontrar mayores obstáculos..."*[2], predominando fondos de arena y poco fango que evidencian un buen sorteo de los sedimentos (CORFO: 1984).

Geografía de la cuenca valdiviana:

Esta es una cuenca interior de carácter tectónica, que se conforma como un plano depositacional extenso, relativamente bajo y afectado por una tectónica de hundimiento que ha sido cubierto por depósitos volcánicos en ambientes marinos, lacustres, fluvioglaciales, glaciales y aluviales (Adán et al: 5); éstos últimos correspondientes al período post-glacial, donde han sido sometidos a procesos de hundimiento constante, como el del terremoto de 1960 (Adán et al: 5). La cuenca se inicia en la cordillera de los Andes, en cuyo piedemonte se insertan una serie de lagos de origen glacial afectados directamente por procesos de volcanismo desde su formación (Adán et al: 74).

La cuenca costera Valdiviana comprende dos unidades geomorfológicas relacionadas. La cordillera de la Costa, propiamente tal, compuesta por una serranía caracterizada por lomas suaves y mesetas propias de toda la región centro sur y la franja continua de la costa que presenta bahías consideradas como ríos interrumpidos por roquerías de difícil acceso, terrazas de cancahua a la altura de Valdivia y vegas hacia el sur, las que quedaron bajo el mar luego del terremoto de 1960. En la cuenca de Valdivia el relieve costero se ve interrumpido por el valle del rio homónimo (Subiabre y Rojas: 1994)

Los primeros pobladores y la tradición de la madera:

> *"...es primitivo, originario, inmemorial, de tiempos ancestrales (...) es decir, se pierde en el tiempo el momento en que el hombre se encontró con la mar y, desde ahí, nunca más pudo dejarle. Le dio alimento, abrigo, aventura, experiencia, técnica, descubrimientos, en fin, le concedió una cultura. Una historia. Una tradición y un futuro..."* (Lucero, 2007: 24).

En el caso del poblamiento de América podemos afirmar que si bien este se realizó, en parte, por oleadas sucesivas por el estrecho de Bering en periodos interglaciares que oscilaron entre el 60.000 y 10.000 AP[3] (Pino: 2010), lo pudieron hacer también perfectamente por el polo sur. Durante el Holoceno el nivel del mar era mucho menor y esta travesía se pudo realizar del mismo modo empleado para llegar a Australia hacia el 45.000 AP, o sea empleando la navegación costera, por medio de rudimentarias balsas que cumplían con los requisitos mínimos para su flotabilidad. En este supuesto, podemos contextualizar los sitios de Monte Verde y Pilauco. El primero nos permite observar lo que Ocampos y Rivas (2004) llaman *"tecnologías de la madera"* asociadas a la selección de las maderas en función de su resistencia, flexibilidad y dureza en la confección de los distintos artículos, el segundo sitio en cambio y de acuerdo a los últimos hallazgos publicados en Fütawillimapu nos permite dar cuenta de una adaptabilidad ya adquirida en la caza de megafauna nativa como el caballo americano, la paleollama y el mastodonte, además del aprovechamiento de los distintos frutos del bosque. Sabemos, por medio de las dataciones radiocarbónicas, que ambos sitios son contemporáneos entre sí, aproximadamente del 13.500 AP. Además sabemos por medio de investigaciones recientes, que la zona entre el seno del Reloncaví y Chiloé era un núcleo temprano de adaptación marina ya en el Holoceno Medio de acuerdo a Rivas (1999) y Ocampos (2010) asociadas a las *"tecnologías de la madera"* (bosque caducifolio) mencionadas anteriormente. Tecnologías que encontramos indirectamente asociadas también en la ocupación de las islas de Santa María y Quiriquina en el Arcaico Medio 4.500 AP de acuerdo a Quiroz y Sánchez (2004), y la isla Mocha en el 3.300 AP de acuerdo a Vásquez (1997), también encontramos información indirecta relacionada con sitios tierra adentro, donde se han hallado restos de fauna marina de profundidad así como moluscos de profundidad también (Navarro y Pino: 1995, 1999; Navarro: 2004; Gaete *et al.:* 2004; Seguel: 1970).

En general, los sitios del arcaico arrojan evidencia sobre la vigorosa adaptación humana cazadora recolectora al bosque templado y a sus cursos de agua. En general, muchos de estos sitios en la región se encuentran emplazados en bordes lacustres o fluviales (Marifilo-1 y Chan-Chan, por ejemplo), también y de acuerdo a Adán, estos habitantes practicaban estrategias de movilidad ocupacional de acuerdo a los ciclos estacionales, vinculando en gran alcance a zonas costeras del océano Pacifico con los sistemas lacustres trasandinos. Además, debemos agregar que las ocupaciones biogeográficas (Carabias: 2010) presentan particularidades propias (Monte Verde, Piedra Azul, Puente Quilo, Marifilo-1) pero que interconectadas de acuerdo a la planteado anteriormente dan cuenta del desarrollo cultural en ambientes de ecotono bosque-mar. Este ecotono tendría directa influencia en el desarrollo de las poblaciones

canoeras y de la navegación en general, por lo que hasta aquí (arcaico) están los conocimientos desplegados ya mayormente por la costa y mares interiores.

Bajo estos hallazgos, llegamos a los periodos prehistóricos más tardíos donde asoman grupos agro-alfareros caracterizados como complejo de Pitrén (660-1.100 DC). Los sitios arqueológicos de cementerios y de habitación señalan la continua presencia humana en los márgenes lacustres, fluviales y costeros. Se piensa que fueron los primeros horticultores y domesticadores de animales en la zona, la presencia de grandes cementerios hace probable existencia de grandes conglomerados humanos de familias extensas y no de pequeños grupos humanos dispersos, en estos cementerios se han encontrado que los cuerpos se encuentran dispuestos de forma tal que siempre observan hacia el noreste en dirección a un lago, esto nos permite inferir respecto de las tempranas referencias simbólicas que se articulaban en la vida social de estos pobladores y pudieron llegar a confluir en la cosmogonía de estos pueblos caracterizados por esta dualidad casi dialéctica tierra-mar en constante tensión, pero que tiende a ciertos equilibrios (en vez de superaciones), y que sería mejor representada en el mito fundacional de Tren-Tren vilú y Cai-Cai vilú de los Mapuche de acuerdo a Bengoa (2007).

En tiempos prehispánicos más recientes, se desarrolló el complejo cultural Vergel (1.000-1.400.DC). Sabemos que los habitantes continuaron desarrollándose íntimamente ligados al sistema de aguas, así desarrollaron técnicas agrícolas (papa, maíz, quínoa, porotos) que les permitieron complementar su dieta con la caza y recolección de recursos del bosque y también marinos, además sabemos por los trabajos de Camus y Solari (2007) que diversos bosques fueron devastados mediante la técnica de tala y roce, tanto para agricultura como para el desarrollo incipiente de grandes aldeas intertribales que tenían por característica ser una amplia red social que se distribuía con gran densidad poblacional ocupando el territorio verticalmente desde los lagos cordilleranos trasandinos, descendiendo por el enmarañado sistema fluvial que drena dichos lagos, favoreciendo la comunicación económico, social y política por medio de los ríos en una situación de "carretera". Esto incluso acarreo errores a partir de registros arqueológicos que se enterraba a los difuntos en sus canoas o *wampo* (Latcham. 1932), pero tal situación es desmentida por Lira (2007), puestos que estas canoas mortuorias son llamadas *Trolof*[4], mientras que la voz *Wampo* se refiere a las canoas monóxilas para navegar. Sin embargo como menciona Bengoa (2007) no debemos descartar que los *Trolof* funerarios puedan ser una representación simbólica de las embarcaciones, que pueden tener al representar el viaje por los ríos de la vida a la muerte, atravesando el *Wenu Mapu* hacia *Rucapillán.*

La relación de estas comunidades con el mar, se fundamenta en un modo particular de convivencia y de relación con todos y cada uno de los componentes del *Mapu,* o tierra, generando un vínculo unívoco entre la existencia del ser mapuche con la geografía que lo rodea, manteniendo el "equilibrio y armonía" con todas las formas de vida que habitan en ella, transmitida de generación en generación y que aún es parte de su cosmovisión geoespacial, pero también una práctica geoeconómica al apropiarse el territorio tanto simbólica como materialmente. Esta cosmovisión regía del mismo modo el tejido social.

Esta economía era tan vigorosa que de ningún modo podemos caracterizarla como lo han hecho tradicionalmente la historiografía nacional: como una paupérrima economía de subsistencia o una economía de la miseria, donde la población indígena se batía a duras penas contra el entorno ecológico para arrebatarle sus frutos. Gracias a todas las evidencias arqueológicas recientes y aguzados trabajos etnográficos podemos señalar que estos pueblos supuestamente miserables no empleaban más de cinco horas por día como media para procurarse alimentos para el grupo, hay que agregar además que este trabajo rara vez era continuo. Se interrumpe con prolongados descansos, y además nunca introducía la totalidad del grupo. Así, para finalizar, podemos citar, de acuerdo a la caracterización del territorio realizado por Aguirre para el periodo prehispánico, que:

> "Este territorio abarcaba desde Mehuín a Niebla, entre el mar y el Río Cruces, continuando hacia el sur por la costa de Corral, donde se reconocen los caciques de San Carlos y de Punta Galera, al sur del río Chaihuín, era habitado por indígenas, con una organización tradicional mapuche lafkenche en lof, es decir, una amplia agrupación familiar autónoma, que controla un determinado territorio cuya jurisprudencia era reconocida por otros Lonko. Los lof se mantienen visibles hasta principios del siglo XIX en toda la costa, al norte y sur del Río Valdivia, incluyendo Niebla, Isla del Rey y Amargos, quienes mantenían relaciones de comercio con la ciudad" (Aguirre, 2009; 13).

Cristian del Castillo

Notas

1. Descripción de la geografía social tomada del libro "El hombre y la tierra" de Élisée Reclús.

2. Jorge Espinoza, pescador cerquero de ACERVAL, diciembre, 2005.

3. AP. Antes del presente.

4. Son los troncos ahuecados o tres tablas dispuestas como cajón, sin embargo las maderas utilizadas no tenían las propiedades adecuadas de flotabilidad y la forma de este era más bien rectangular, en el cual se sepultaban a personajes destacados de una comunidad. Ver Lira, 2007.

Bibliografía

Adán, L. et al. (2007). *Historia cultural de la cuenca del río Valdivia: proposiciones a partir del estudio de sitios alfareros prehispánicos e históricos.* Revista Austral de Ciencias Sociales 12: pp. 05-30.

Aguirre, L. (2009). *Historia local: transformaciones sociales, oralidades y experiencias de vida en Niebla (1960-2007).* Tesis de grado. Universidad Austral de Chile.

Araya, J. (1976). *Reconocimiento de tipos e individuos geomorfológicos regionales en la costa de Chile.* Informaciones Geográficas-Chile, 23: pp. 9-3.

Astroza-León, M. (2012). *Geografía Social Austral: dinámica del anarquismo en Patagonia y Tierra del Fuego.* Editorial Eleuterio-LaMalatesta-Biblioteca Terra Libre. Madrid.

Bengoa, .J. (2007). *Los antiguos mapuches del sur.* Editorial Catalonia. Santiago de chile.

Bookchin, M. (2009). Compilación de escritos. Presente en web http://es.scribd.com/doc/33465420/Murray-Bookchin-Compilacion-de-escritos

Camus, P y Solari. M. (2008). *La invención de la selva austral.* Revista de Geografía Norte Grande. Universidad Católica de Chile. Santiago de chile.

Carabias, D., N. Lira Y M. Chapanoff. (2008b). *Documentación, análisis e interpretación de los restos de una dalca procedentes del lago Chapo, región de Los Lagos.* VI Jornadas de Arqueología de Patagonia, Punta Arenas, en prensa.

Clastres, P. (2010). *La sociedad contra el estado.* Virus editorial. Barcelona.

Godoy, M. (2008). *Estacionalidad y manejo de recursos naturales del bosque templado.* Revista Austral de Ciencias Sociales 12: pp. 73-96.

Latcham, R. (1932). *La dalca de Chiloé y los canales patagónicos.* Boletín del Museo Nacional de Chile n° XIII, Santiago de Chile.

Lucero, L. (2007). *Hombres de Mar, contra viento y marea.* Memoria de tesis. Universidad Católica de Valparaíso. Valparaíso.

Kropotkin, P. *El Apoyo Mutuo, un factor de evolución.* Germinal. Santiago.

Reclús, E. (1909). *El hombre y la tierra.* Escuela Moderna. Barcelona.

Ocampo y Rivas, C, H. (2004). *Poblamiento temprano de los extremos geográficos de los canales patagónicos: Chiloé e Isla Navarino 1. Chungará 36* supl. pp. 317-331. Arica.

Solari, M.E., X. Navarro, L. Adán, M. Godoy y C. García. (2004). *Dinámica ocupacional y ambiental de los bosques templados del sur de Chile: Estudio interdisciplinario de la cuenca de Valdivia durante los períodos Arcaico y Transición Formativo.* Concurso Nacional de proyectos FONDECYT.

Subiabre y Rojas, A, C. (1994). *Geografía Física de la Región de los Lagos.* Ediciones Universidad Austral de Chile. Valdivia.

Publicación de la página Fütawillimapu del 25 de marzo de 2012. Presente en web

Informe del Instituto Geográfico Militar, 1983

Informe del Servicio Nacional de Geología y Minería, 2005.

Informe de la Corporación de Fomento a la Producción, 1984.

Entrevista personal a Mario Pino, geólogo y paleontólogo en el contexto del curso de pueblos originarios de América Latina y Chile, 2010.

Cristian del Castillo. Estudiante de Antropología en la Universidad Austral, ha realizado una serie de estudios y prácticas en torno a la etnografía y la geografía social, destacándose su participación en el levantamiento de una cartografía colectiva de la ciudad de Calama (2013).

Ensayos

La observación de la Tierra nos explica los acontecimientos de la historia, y ésta nos hace volver a su vez hacia un estudio más profundo del planeta, hacia una solidaridad más consciente de nuestro individuo, tan pequeño y tan grande a la vez, con el inmenso universo.

Prefacio a "El hombre y la tierra" - Elíseo Reclus

Ilustración:
"Astronáutico"
Por Aerolo Nebulaes.

*Una libertad**

Alain Thévenet

Los anarquistas, ardientes defensores de la libertad hasta el punto de auto designarse a veces como libertarios, están al mismo tiempo absolutamente convencidos de la existencia del *determinismo* o de las *leyes de la necesidad*, como se las llamaba antaño. ¿Una contradicción? Tal vez, pero las contradicciones no nos disgustan, en la medida en que hacen parte de la vida.

Todo depende de lo que se entienda por libertad. La palabra tiene tantos atractivos. La mejor prueba es que se la emplea todo el tiempo, para ponderar los *"productos libres"* o la posibilidad que se nos ofrece de procurarnos *"libremente"* una cantidad de objetos que no necesitamos. O la libertad de votar por candidatos cuyos proyectos son intercambiables, que por otra parte tienen une libertad de acción muy limitada, ya que están sometidos a las *"leyes del mercado"* que se supone son inevitables.

La libertad en la que nosotros pensamos no tiene nada que ver con la que se expone en carteles publicitarios o electorales, aunque, los anarquistas, seres humanos como los demás, también pueden sentirse atraídos por ellos.

Esta libertad tampoco es la de hacer *"cualquier cosa"*. En primer lugar porque "*hacer cualquier cosa"* no quiere decir nada. Nunca se hace cualquier cosa, y aun si uno se rehúsa a reflexionar o si se es incapaz de hacerlo por una razón o por otra, por ejemplo porque uno está ebrio, nuestras acciones no vienen nunca de ninguna parte. En rigor, se podría decir que esas cosas vienen de nuestras ganas o de nuestros deseos. Pero esto tampoco no quiere decir nada, ya que deseos y ganas, a su vez, no vienen de la nada sino que están determinados por lo que nos rodea, por nuestro pasado y por lo que suponemos que le ha faltado o por un futuro imaginado. No tenemos las mismas ganas que

---

* Ensayo publicado originalmente en la revista francesa *Refractions, Recherches et expressions anarchistes,* número 7, otoño-invierno de 2001. Ha sido traducido por Heloisa Castellanos para la presente edición.

podríamos haber tenido hace un siglo. No tenemos tal vez tampoco las mismas ganas si nos encontramos, por ejemplo, en un grupo anarquista o haciendo las compras en un supermercado. Lo que hemos vivido hasta ahora, desde nuestro nacimiento, e incluso antes, nos ha procurado una paleta en cuyo interior se inscriben nuestros deseos. Tal vez tenemos deseos de buscar en otra parte, pero esta otra parte es un aquí mismo para otros.

Nuestros deseos pueden también orientarse hacia un futuro personal o colectivo. No podemos considerar este futuro más que a partir de nuestro presente que evidentemente integra, a través de nuestros recuerdos personales o colectivos, nuestro pasado y el de todos aquellos que nos han precedido.

La única hipótesis que permitiría creer en ese tipo de libertad, seria la de la existencia de un Dios creador y todopoderoso que nos hubiera dado el don de esa libertad, para que pudiéramos elegir entre el bien y el mal. Pero aun en este caso, bastante hipotético, uno puede preguntarse que es esta libertad, que no es libre, puesto que nos es impuesta.

Para imaginar ese libre albedrío, hay que hacer la hipótesis de un sujeto soberano, constituido de una sola pieza, de un zócalo idéntico del nacimiento a la muerte. Un tal sujeto seria constitucionalmente libre así como todopoderoso. Las teorías liberales y en particular las teorías *libertarianas* se fundan sobre la hipótesis de un tal sujeto. Es así como *Nozick* (en *Anarchie, Etat et Utopie*) afirma la primacía del individuo aislado y de sus derechos inalienables, que se traducen esencialmente por el derecho a poseer. Para evitar que esos derechos múltiples y aislados se opongan los unos a los otros y que uno se encuentre, como lo temía *Hobbes*, en la *"lucha de todos contra todos"*, se llega a preconizar, lógicamente, un *"Estado mínimo"* cuya función es la de regularizar un poco todo esto.

Esta concepción no tiene, evidentemente, nada que ver con una concepción anarquista de la libertad. Aún *Stirner*, cuando afirma: *"Tienes el derecho de ser lo que tienes la fuerza de ser"* no comprende para nada el concepto de fuerza con la misma acepción. La fuerza de la que habla no empuja a poseer sino a ser, y a ser lo más profundamente posible a partir de las pulsiones liberadoras que vienen del interior del individuo, pulsiones que él está habituado a reprimir voluntariamente al interiorizar los mandamientos de las Iglesias, de los Estados, etc. Así, esta fuerza podría ser de la misma naturaleza que *"la potencia de actuar"* de la que habla *Spinoza.*

Pero, tan innegable como la certidumbre del determinismo es innegable la certidumbre de una libertad interior que a veces nos sobrecoge. Sentimientos de libertad y de plenitud que resultan de un acuerdo interno, pero también de un acuerdo profundo que sentimos, con lo que nos rodea. Ilusión tal vez, escribe *Godwin*, pero en todo caso ilusión necesaria. Y necesaria no solamente

porque solo ella puede dar un sentido a nuestra vida, sino también porque esta *"necesidad"* forma parte de las leyes generales de la naturaleza que son leyes necesarias. Podemos experimentarla por una sensación profunda de un bienestar, de un acuerdo con la naturaleza de la que hacemos parte. O también (algunos dirían mejor) con la muchedumbre en la que estamos y con la que compartimos la emoción, la cólera, la revuelta, la alegría, el entusiasmo. Libertad, en este sentido, equivale a acuerdo. Un acuerdo que por cierto puede limitarse al instante, pero un instante que tiene más importancia que aquellos monótonos que lo han precedido y aquellos que le seguirán tal vez. Un acuerdo interior, entonces, el sentimiento o el *"afecto"* diría *Spinoza* retomado por *Deleuze*, de estar por fin bien, tal vez completo, o más bien en vías de plenitud.

En comparación, por cierto, con otros estados anteriores desagradables.

¿Qué es lo que puede oponerse a esta plenitud, a esta pasión de *"gozo"*, para retomar otra vez un término de *Spinoza*? Primeramente, por cierto, la certidumbre de la muerte que vendrá un día y que evidentemente se opondrá a nuestra *"potencia de actuar"* de manera aparentemente definitiva. Aparentemente solamente puesto que nuestras acciones, nuestros pensamientos, proseguirán su camino independientemente de la fuente que les habremos proporcionado. Otra limitación, contra la cual los anarquistas luchan de la manera más evidente, es la de las instituciones políticas y sociales. Porque éstas apuntan a la permanencia, a la inmovilidad y se oponen así a la vida y a su corriente incesante. Porque, igualmente, se oponen a la libertad que el determinismo nos ofrece poniéndonos en presencia de situaciones que no habíamos encontrado hasta ese momento. Porque no permitiendo los encuentros con otros seres humanos más que de manera codificada ellas, las instituciones, nos impiden comprender la plena riqueza de esos encuentros, susceptibles de ponernos en presencia de virtualidades que poseemos, pero que no lo sospechábamos, porque no habíamos tenido la oportunidad de descubrirlas. Tal vez en ese sentido la libertad consiste en, según la fórmula de *Deleuze* comentando *Spinoza "huir al máximo las relaciones que no me convienen y arreglarse al máximo con las relaciones que me convienen"* (ver curso del 20 de enero de 1981 en internet: www.imaginet.fr/deleuze). Entre esas relaciones que pueden convenirme son evidentemente privilegiadas las relaciones que podemos entablar con otros seres humanos. Pero las barreras artificiales que nos separan deberían, en lo posible, ser más flexibles. Es en este sentido que las instituciones juegan un rol negativo. Y no solamente las instituciones, sino sobre todo lo que ellas sostienen, es decir las jerarquías de poder, que hacen que nuestra potencia personal, que podría aliarse a la de los otros para enriquecernos y enriquecerlos con nuestra riqueza y la suya, se encuentra limitada. Las desigualdades de riqueza también, insoportables, que obligan a

la mayoría de nuestros *"compañeros en humanidad"* a la miseria, miseria a menudo mortal y que, en todo caso, reduce a aquellos que son sus victimas a derrochar su energía en la búsqueda incesante y a menudo infructuosa de lo necesario para sobrevivir, en detrimento de lo que es la *"potencia de actuar"*.

A decir verdad, las cosas serían relativamente simples si estas obligaciones nos vinieran solo del exterior. Lo que hace que las cosas se vuelvan difíciles, es que están interiorizadas. La jerarquía, la riqueza son valores que se imponen a nosotros porque nosotros los aceptamos y porque los hemos integrado, a pesar nuestro, en nuestra estructura interna. Por ejemplo, los grupos anarquistas no están exentos de luchas de poder que reproducen las de la sociedad dominante. Es lo que *Foucault* llama la *"gobernamentalidad"* que a menudo dispensa al gobierno de hacer un trabajo de policía y de mostrar su poder, puesto que está en nosotros.

La libertad no es un concepto abstracto, pero se la encuentra en primer lugar a través de lo que se le opone. Lo mismo ocurre con la justicia. La primera idea que se tiene de la justicia es a partir de la injusticia concreta que uno encuentra. Por otra parte, libertad y justicia están ligadas indisolublemente. No existe la libertad, en el sentido que la hemos definido sin justicia, y no hay justicia sin libertad.

En este sentido se pueden oponer *Bakunin* y *Rousseau* cuando éste afirma que *"mi libertad termina donde comienza la del otro"*. Esta libertad sería una libertad restrictiva, fundada únicamente en la posesión y la explotación. Es la libertad de los *"liberales"*. ¿Pero acaso enriquecerse a toda costa ha acrecentado la *"potencia de actuar"* de alguien?

A esto *Bakunin* opone que lejos de estar limitada por la de otro, mi libertad se aumenta por el contrario hasta el infinito. Y agrega que yo no seré jamás completamente libre mientras un solo ser humano sobre la tierra no lo sea totalmente.

Lo que, evidentemente aleja los límites hasta el infinito. La libertad no es tal vez un objeto que estaría allí, a nuestro alcance, que bastaría asirla para gozar de ella. Esta muy cerca, sin embargo, lo sabemos puesto que a veces hemos sentido su brisa. Tal vez allí, frente a nosotros, pero siempre fuera de nuestro alcance puesto que cuando la asimos nos damos cuenta de que no es sino una parcela. Lo que nos llevará, precisamente, a luchar para ser siempre más libres…

*La servidumbre voluntaria**

Xavier Bekaert

El humanista É*tienne de La Boétie* (1530-1563) autor del *Discurso de la servidumbre voluntaria* es también conocido por su amistad con *Montaigne* según el cual dicho *Discurso* habría sido escrito cuando *La Boétie* tenía entre dieciséis y dieciocho años, *"en su primera juventud, en homenaje a la libertad contra los tiranos"*[1]. Si se tiene en cuenta la madurez del texto, es probable que lo haya modificado más tarde cuando era estudiante en la *Universidad de Orléans.*

Este escrito fue utilizado en diversas ocasiones en la historia de Francia bajo la apelación de *El Contra uno* cuando el pueblo se rebelaba contra la autoridad monárquica. La potencia subversiva de la tesis desarrollada en el *Discurso* no ha sido nunca desmentida. Aunque sería anacrónico calificarla de anarquista, esta tesis tan original y moderna sigue resonando actualmente en la reflexión libertaria sobre el principio de autoridad.

El joven humanista bordelés buscaba explicar el sorprendente y trágico éxito que conocen las tiranías de su época. Alejándose de la vía tradicional, *La Boétie* dirige su atención no hacia los tiranos sino hacia los sujetos privados de su libertad. Y formula una pregunta que perturba: ¿Cómo es posible que "tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soporten a veces un tirano que no dispone de más poder que el que se le otorga?"[2]

La originalidad de la tesis de *La Boétie* está contenida en la asociación paradojal de los términos *"servidumbre"* y *"voluntaria"*. Contrariamente a lo que muchos imaginan la servidumbre no sería forzada, sería totalmente voluntaria. ¿Si no es así, cómo concebir que un pequeño número obligue al conjunto de los otros ciudadanos a obedecer tan servilmente?

---

* Al igual que el ensayo anterior, este escrito fue publicado originalmente en la revista francesa *Refractions, Recherches et expressions anarchistes*, número 7, otoño-invierno de 2001. Ha sido traducido por Heloisa Castellanos para la presente edición.

"Es verdad que al comienzo uno sirve obligado y vencido por la fuerza; pero los que vienen después sirven sin disgusto y hacen de buen grado lo que los precedían habían hecho por obligación."[3]

En efecto, todo poder, aun cuando al comienzo se impone por la fuerza de las armas, no puede dominar y explotar duraderamente una sociedad cualquiera que sea, sin la colaboración (activa o resignada) de una fracción importante de sus miembros. Tres siglos más tarde las palabras del anarquista *Anselmo Bellegarrigue* resuenan como un chasquido en eco a esta tesis:

"¿Habéis creído hasta hoy que había tiranos? Os habéis equivocado, no hay más que esclavos: allí donde nadie obedece, nadie comanda."

Pero el *Discurso* no se reduce a este lúcido análisis de la dominación por parte de una minoría gracias a la pasividad cómplice de la mayoría; el adolescente ebrio de libertad lanza en él un ferviente llamado a la insumisión contra los déspotas. Denunciando la servidumbre voluntaria de los pueblos, revela al mismo tiempo cual es el *talón de Aquiles* de todas las tiranías y propone une salida. Puesto que *"no son las armas que defienden al tirano"* sino el pueblo que se somete por su docilidad, debería ser posible liberarse del yugo del opresor, aún sin la fuerza de las armas. Ya que *"los tiranos, cuanto más pillan, más exigen"* y *"cuanto más se les sirve más se fortifican"*, en cambio *"si no se les da nada, si no se les obedece en absoluto, sin combatir, sin golpear, se quedan desnudos y derrotados y no son más nada"*.

La Boétie fue así uno de los primeros en pretender que se puede resistir a la opresión sin utilizar la violencia. Puesto que la autoridad construye principalmente su poder sobre la obediencia consentida por los oprimidos, una estrategia de resistencia sin violencia es posible organizando colectivamente el rechazo a obedecer o a colaborar.

Es sobre esta base que se construyeron las numerosas luchas de desobediencia civil que el siglo XX ha conocido y que junto con otras, ha conducido a la caída pacífica de numerosas dictaduras.

"Si estáis resueltos a no más servir, seréis libres".

Esta es la enseñanza indispensable que nos dejó *La Boétie.*

Notas

1. Montaigne, *les Essais*, Livre I, chap. XXVIII, 1580
2. Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1976
3. Ibid.

Fútbol, Camus
y la soledad del portero

Acácio Augusto

Fútbol es pasión. Quien aprecia ese deporte y disfruta verlo, bien jugado, y jugarlo cuando y donde puede, tiene un club de corazón desde que nació. No hay razón posible. Territorio imponderable, él hace y rehace odios, alegrías, tristezas. Provoca fisuras y sorprendentes aproximaciones. Despierta extrañeza, furia, revuelta. Sin embargo, en él, hay un saber que irrumpe de donde menos se espera. Un saber que, en Brasil, fue al poco sofocado y colonizado, lentamente, por comisiones técnicas militarizadas en las décadas de 1960 y 1970, y hoy, en el planeta, se encuentra en las manos de «cartolas»[1], empresarios y dirigentes que aplican al llamado «mundo del fútbol» las teorías del capital humano y las alegrías del marketing transterritorial. Esos empresarios disponen de los cuerpos y de la imagen de ignorantes e inmovilizados jugadores, tan descartables como un vaso plástico. En esa «inhaca»[2] en que se convirtió el fútbol en Brasil y en el planeta, los hinchas no vibran por sus equipos, hacen del momento magnífico de la partida una oportunidad, como otra cualquiera, para dejar salir su fascismo, escondidos en medio de la cobardía de la masa. Sistematizan la violencia en hordas prontas a dejar escapar el deseo de exterminio, retirando la alegría y la explosión libertaria que se experimenta al ocupar los "tablones".

Mas la pasión es incontenible e irreductible, no se confunde y no se deja llavarr por lo general; es personal. Lo mismo delante de tanta putada, de tanta embustería, de tanto autoritarismo. Lo mismo delante de esquemas tácticos para los cuales el gol es un detalle, de técnicos milicos (Carlos Alberto Parreira, campeón como técnico de la selección brasilera en el Mundial de 1994), admiradores de Pinochet (Luis Felipe Scolari, o «Felipão», campeón en 2002), empresarios comerciantes de personas/jugadores (Vanderlei Luxemburgo), todos llamados profesores por serviciales jugadores y periodistas lameculos[3]. Lo mismo delante de todo eso, la pasión personal por el fútbol sigue siendo intransferible, no es posible capturarla, es de cada uno. Imposible diluirla en la

masa. Sólo un hincha apasionado sabe cuánto de alegría y tristeza su club de corazón es capaz de causarle.

Por fútbol entendemos pasión, pero los sesudos intelectuales y los militantes de izquierda lo condenan como mera diversión, opio del pueblo, distracción mediática. Tal vez no saben – o quieren esconder – de las cosas que hacen batir fuerte el corazón. Albert Camus, enemigo de primera hora de esa izquierda enyesada y autoritaria, fue amante del fútbol. Acuñó la bella e incomparable frase sobre el deporte más popular del mundo: «fútbol es inteligencia en movimiento».

Camus, chiquillo pobre de Argel, que conoció el libertarismo por las manos y libros de su tío carnicero, antes de convertirse en el autor respetado y leído en todo el mundo, ganador del Nobel y el opositor aguerrido, antes amigo de Jean Paul Sartre – para quien la rebeldía y la perturbación de «El hombre rebelde» fuera insoportable –, se apasionó por el arte del balón. Gustaba de jugar, disfrutaba de hinchar. Fue portero, posición ingrata que defendió cuando niño en Argel y después, ya estudiante, en Francia.

Cuando escribió la frase arriba citada, no pensó en porteros. Dudo que haya imaginado las grandes medias que asistió. Sinceramente, eso mismo no corresponde a la verdad, «sé» que él escribió esa frase para Pelé[4]; inventar historias es propio de quien es apasionado por el fútbol. Como un portero que fue, poseía una visión privilegiada del juego y podía decir eso con la autoridad y claridad proporcionadas por esta solitaria posición en el campo de fútbol. Cómo una paradoja proudhoniana, el portero es una especie de anti-jugador, ya que está en el campo para impedir el clímax de la partida, el gol. Al mismo tiempo, es el que mejor presiente el juego y es apuntado, casi siempre, como responsable por las derrotas, y raramente es el héroe de una victoria. Jugar al arco, como guardameta, es entrar en una pelea que ya se sabe derrotada de salida.

Existe un bello dicho que dice: portero no puede fallar. Dicen, también, ser una posición tan ingrata que donde pisa no vuelve a crecer el pasto. En tanto, quien fue arquero, sabe que es una posición solitaria, de una soledad compartida con lo múltiple que la posición te proporciona. Al arco, eres medio hincha y medio técnico, orienta la defensa y acompaña el ataque; pero, cuando eres solicitado, el mínimo que se espera de ti es que seas infalible. No hay espacios para retrocesos, dudas o miedos.

Una posición de asilamiento y distanciamiento. En la calle, siempre queda al arco el menos habilidoso con la pelota en los pies. En el caso de Camus, autor de celebrados romances y de uno de los más bellos libros del siglo XX, «El hombre rebelde», era una elección para ahorrar zapatos y que evitaba los retos de su abuelo en casa, por haber descuidado de sus calzados que fueran adquiridos a duras penas por una familia de pocos recursos financieros.

En el arco es dónde se ve un juego que nadie ve. Espacio del cual se puede ir del heroísmo al fracaso en minutos, tal vez, en segundos. Para Camus, la experiencia como portero le enseñó sobre la vida, aprendió «que la pelota nunca viene a la gente por donde se espera que venga». Como ocurre con las sorpresas que nos acometen en las grandes ciudades, él dirá. Podría agregar: como la muerte delante de la vida, donde no se sabe cómo ella vendrá, pero se tiene la certeza que vendrá. De tren o de auto, partimos solos, como juegan los porteros. En un salto. Como trágicamente ella encontró a Camus en un accidente de automóvil. Debe haber mucho de la experiencia como golero en la noción de «absurdo», acuñada por el escritor y ensayista francés, como Sísifo, el arquero está condenado en un eterno recomienzo, a aceptar integralmente su destino y, a partir de eso, encontrar una libertad posible que lo aparte de la condición de víctima de las circunstancias y rechace la de condenado.

Nacemos solos y morimos solos. En ese recorrido, podemos libremente asociarnos, formar un bando, un club, una «malta». Hay quien diga que la soledad es el fin, que ella es negativa. De hecho, ella puede ser así para quien así la encara. Pero para quien fue golero, un solitario entre los diez del campo, no es difícil descubrir que ella es también locura y libertad.

Notas

1. Las palabras resultan de las luchas pasadas y presentes. De esta manera, cada lugar, región o grupo social posee sus palabras, expresiones o giros. Contra una investida conservadora globalizante que estandariza la lengua, utilizo en este texto palabras, giros y expresiones propias del vocabulario futbolístico brasilero, que de cualquier forma son, en algunos casos, derivaciones de palabras venidas del inglés, lengua de quien nos apropiamos también el deporte. En este sentido, uso «cartola», que designa los dirigentes vitalicios que forman la aristocracia de los clubes. Como antes usé «portero» [goleiro], en vez de guarda metas.

2. «Inhaca» es un giro usado para describir un mal juego, mal parado donde nada acontece y donde sólo tienen «pierna de palo», además, esta es una expresión peyorativa para llamar a un jugador sin habilidad con la pelota.

3. El autor utiliza el término «puxa-sacos».

4. Un amigo anarquista como yo, palmeirense como yo y loco (también por el fútbol) como yo, recuerda que tal vez Camus al escribir había pensado en Ferenc Puskas, atacante que nació en Budapest y jugó en la Copa del Mundo de 1954 por Hungría y la de 1962 por España. Puede ser. Esa frase se puede aplicar a otros jugadores, pero como dice dudé que ella es de Pelé, tal vez, también, de Mané Garrincha, el «ángel de las piernas torcidas».

* **Acácio Augusto** es miembro del Núcleo de Sociabilidade Libertaria “Nu-Sol”, quienes editan la Revista Libertaria *Verve*, en São Paulo, Brasil.

Anarquismo y la Literatura Latinoamericana

*Rafael Barret y Manuel González Prada**

Sebastián Allende

En América Latina, la franja de tiempo que transcurre post guerras de independencias nacionales se ha denominado *sociedad oligárquica*. En sí, esta forma social tuvo diversas características: particularmente, entre 1880 y 1930, y a raíz del "auge exportador", predominó un modelo de desarrollo económico "hacia afuera", centrado primordialmente en la exportación de materias primas. El caucho en la zona sur de Brasil, el sector agropecuario en el Río de la Plata o el salitre en el caso chileno, son algunos ejemplos. Este ordenamiento socioeconómico no fue azaroso, o producto de algún "accidente histórico", ya que se vincula al desarrollo de la economía capitalista mundial[1], situación que presenciaba la primacía de Inglaterra, como potencia imperial a fines del siglo XIX, aunque ya asomaba, paulatinamente, el águila calva norteamericana.

En relación a esto, José del Pozo en su texto *Historia de América Latina y el Caribe*, plantea que las inversiones del capital extranjero se concentraron primordialmente en dos áreas: Exportación y servicios públicos[2]. De ahí la presencia de capitales estadounidenses, como la "Estándar Oil" en la extracción del petróleo mexicano o, de capital anglosajón, en la explotación salitrera en el norte de nuestro país. Aunque, como señala del Pozo, este auge inversor no afectó a todo el aparato productivo latinoamericano, pues la economía agraria, fundamental por aquellos años, se mantiene prácticamente al margen del arribo de capitales extranjeros.

Ahora bien, en torno a las consecuencias sociales de este modelo primario se consolidan, al menos durante un tiempo, las élites centrales, apareciendo,

---

* Ponencia presentada por Sebastian Allende en el congreso "Diálogos sobre pensamiento crítico y memorias en Chile y América Latina", efectuado por los estudiantes de Licenciatura en Historia de la Universidad de Chile, el día 28 de septiembre del año 2010, a las 12:30 p.m en la mesa "Pensamiento Latinoamericano", en el Archivo Histórico Nacional de Chile. Para los fines de esta publicación, el texto original ha sido modificado.

luego, nuevos grupos empresariales – algunos frutos de la inmigración – relacionados a las actividades financieras y bancarias.

En el otro extremo de la sociedad, se manifiestan numerosos problemas – desnutrición infantil, enfermedades – en las nacientes urbes latinoamericanas[3], que después moldearían lo que se llamó "cuestión social". Estos elementos, como tal, existían mucho antes de los albores del siglo XX, pero ahora se hacen visibles para las clases dirigenciales de la región, en la vida citadina. La realidad material habla en cifras: en Chile, por ejemplo, de cada 1.000 nacidos, un tercio fallecía antes del año de vida[4]. Por otra parte, la esperanza de vida en nuestro país, según el censo de 1907, no sobrepasaba los 35 años, cifra que hoy se ha doblado, llegando casi a los 80 años, situándose como uno de las más altas de Sudamérica.

De esta manera, el panorama social latinoamericano en el que se insertan las plumas de Rafael Barret y Manuel González Prada, nos presenta el rostro ostensible del subdesarrollo, post guerras de independencia, con su triste corolario: la miseria. De ahí que por literatura social comprenderé un deseo de denuncia de la realidad de nuestro continente en su primer centenario.

El anarquismo latinoamericano: entre la modernidad europea y los "salvajes".

El arribo de las ideas socialistas a América Latina, se hace principalmente por la llegada de trabajadores europeos, o, en no pocos casos, por el exilio político que padecían algunos "revoltosos" del viejo mundo. La figura de Plotino Rhodakanati, el griego avecindado en México, es una clara muestra de ello[5].

Ahora bien, el ideario anarquista no hace su traspaso de diferente forma. Al surgir en el seno del pensamiento político moderno, su trasvasije se hizo también a través de inmigrantes, quienes sirvieron de vehículos para las nuevas ideas. Así, el socialismo libertario, al propugnar una sociedad cooperativa y autogestionaria, tenía en su seno un fuerte componente iluminista: la confianza en el hombre, tan propia del carácter ilustrado.

En cuanto al análisis social, el anarquismo plantea la lucha para la transformación bajo un prisma similar, pero no igual al de Marx y sus correligionarios, ya que si bien ambos buscan la libertad como meta, para los ácratas, éste debe ser también el camino. Así, la idea de una "dictadura proletaria", según ellos, conlleva el peligro de la burocratización y el aniquilamiento de las fuerzas culturales.

En este punto, válido es detener el enfoque en el viejo continente y problematizar la cuestión: ¿El anarquismo latinoamericano aporta algo

específico, o reproduce el "análisis eurocentrista"? El pensamiento social latinoamericano, ¿enriquece o denuncia las premisas y secuelas de la modernidad europea? Según Ángel Cappelletti, la realidad de América Latina posee elementos propios que permiten introducir un fenómeno *sui géneris* en las reivindicaciones del anarquismo: *el indigenismo*[6]. Y es, en este punto, en el cual el pensamiento de Rafael Barret con el de Manuel González Prada adquieren toda su connotación y particularidad, tanto para el anarquismo, como para los albores del pensamiento latinoamericano[7] en el siglo XX.

Rafael Barret y la realidad social del Paraguay

Rafael Barret nace en España el año 1876 y fallece el año 1910. Su obra, literaria y periodística, es abundante; inclusive, trasciende el ámbito de las ciencias sociales, ya que participa en la formación de la "Unión Matemática Argentina", el año 1903.

Como numerosos inmigrantes europeos, llega al puerto de Buenos Aires, para, posteriormente, establecerse en Asunción del Paraguay. Sus primeras colaboraciones como articulista, las realiza en la prensa oficial, *El Tiempo* entre otros diarios, pero funda *Germinal*, años más tarde, en 1908.

En cuanto a la raigambre literaria o estilística, Barret proviene de la "generación del 98" española, trazando amistad, años más tarde, con gente como Ramón Del Valle Inclán o Federico García Lorca.

Así, en su corta, pero vibrante vida, Barret se convierte, según el escritor Augusto Roa Bastos, en el "descubridor de la realidad social del Paraguay"[8]. A modo de ejemplo, sus escritos en torno a la situación del peonaje en la selva paraguaya, más tarde reunidos en *Lo que son los yerbales y otros escritos*, desnudan la hipocresía de la élite de aquel país, tan autocomplaciente consigo misma.

Ahora bien, en relación al problema indígena, según mi opinión, Barret, a diferencia de González Prada, no teoriza esta temática, sino que retrata, y con una pluma brillante, la situación del guaraní dentro del aparato productivo del Paraguay[9].

Vale mencionar, en todo caso, que Barret entiende el análisis social en un sentido amplio. De ahí que sus escritos abarquen tanto la situación del peonaje en el "Alto Paraná", los niños explotados, la pedagogía o los problemas de la mujer.

Por su parte, en *El Dolor Paraguayo* (Ayacucho, Venezuela, 1987), Barret, por medio de breves relatos, plasma sus impresiones sobre el "paraíso del Paraguay", como muchos extranjeros le llamaron a aquella nación. Mas, él no halla ese edén, sino un paisaje similar al resto de América Latina, a saber,

fatigosas horas de trabajo, los castigos-como el "tormento"- para el trabajador indisciplinado, la prostitución, el trabajo infantil, entre otros.

De esta manera, la literatura de Rafael Barret, está claramente influenciada por la realidad social latinoamericana de comienzos del siglo pasado. Así, su pluma, se convierte en una voz de denuncia del abuso, tanto al trabajador urbano, como al "salvaje" guaraní. Es en medio del Paraguay – la tierra de los "niños tristes", como escribió Barret – con una geografía y riqueza cultural enorme que nuestro autor deja un legado indeleble hasta el día de hoy[10].

Manuel González Prada y el Perú

Nacido en Perú, Manuel González Prada (1844-1918) desciende de una reconocida estirpe nobiliaria, teniendo entre sus antepasados, incluso, un antiguo virrey del Perú.

Sus primeras obras literarias abarcan poesía y prosa. En cuanto a su pensamiento político, fundó la "Unión Nacional", haciendo gala de un republicanismo laico, para después derivar a un anarquismo profundamente racionalista, con un fuerte acento anticlerical.

Sus escritos más significativos de este período son *Horas de Lucha* y *Libertarias.* Además, participa en *Los Parias*, una de las publicaciones más significativas en el Perú a comienzos del siglo pasado.

En su análisis sobre la sociedad peruana, González Prada exalta el catolicismo presente en su país natal, vislumbrándolo como una rémora para el progreso humano, al empantanar el espíritu con prejuicios y falsos íconos. Acá se entrevé, como señala Cappelletti, el eco de su formación positivista, pues atacará frecuentemente, sin declararse ateo, el cristianismo.

Así, otro tópico que captó la atención de González Prada fue la situación de la mujer. En su conferencia *"Las esclavas de la iglesia"*, pronunciada el 25 de Septiembre de 1904 en la "Loggia stella d'Italia", González Prada hace repaso a la concepción que el catolicismo tiene de la mujer, corriente que, según nuestro autor, denigra al género femenino, pues *"aunque la iglesia venera a María y la glorifique hasta el grado de tender a ingerirla en la trinidad para constituir un misterio de cuatro personas, no cabe negar el desprecio del catolicismo a la mujer"*[11].

Como tal, esta preocupación sobre el problema de género, no es un hecho aislado, sino una constante en el anarquismo latinoamericano. Basta con recordar los escritos de María Luisa Capetillo, Juana Rouco, Salvadora Medina Onrubia, entre otras.

No obstante esto, la temática más relevante de la obra de González Prada es su visión del problema indígena. En su texto *"Nuestros Indios"*, del

año 1904, plasma toda su concepción sobre esta materia; es más, para Luis Alberto Sánchez, *"a partir de este artículo de Prada acerca del Indio, cambia radicalmente el planteamiento de esta cuestión en la literatura sociológica peruana"*[12], inspirando a los posteriores trabajos de Pedro Zulen, Víctor Raul Haya de La Torre, y José Carlos Mariátegui. Sobre esto, Sánchez nos comenta: *"según la interpretación de Prada, el indio no representa una raza biológica, sino una raza social, pues depende de su estado económico*"[13].

Así, desechando prejuicios eurocentristas y racistas, en medio de expositores pujantes en Europa, González Prada analiza uno de los conceptos más difíciles de definir: las razas. Nuestro autor expresa: *"¡Cómoda invención la etnología en manos de algunos hombres! Admitida la división de la humanidad en razas superiores e inferiores, reconocida la superioridad de los blancos y por consiguiente su derecho a monopolizar el gobierno del planeta, nada más natural que la supresión del negro en África, del piel roja en Estados Unidos, del Tágalo en Filipinas, del indio en el Perú".* Más adelante señala: *"Como en la selección o eliminación de los débiles, e inadaptable se realiza la suprema ley de la vida, los eliminadores o supresores violentos no hacen más que acelerar la obra lenta y perezosa de la naturaleza: abandonan la marcha de la tortuga por el galope del caballo".* Así, la posición de González Prada hacia las teorías raciales – en algunos casos racistas –, derivadas del conde Gobineau, es bastante clara. Mas, al enfatizar la posición social, González Prada también plantea que un indio elevado de posición social, se "blanquea" rápidamente, incluso olvidando sus orígenes.

Ahora bien, en torno a su relación con las autoridades contemporáneas del Perú, González Prada expone que a pesar de las buenas intenciones, al aborigen se le otorga el lugar de la resignación, del cuartel, o la masacre a sus etnias, en pocas palabras, que guarde silencio. De ahí que González Prada, piense que el único camino para redimir al indígena, sea que tome conciencia de él mismo y surque su propio camino, porque, según el autor, su opresor podrá regalarle alcohol, pero no su libertad y bienestar.

El largo camino de la literatura

Como tal, la relación del anarquismo con el oficio de escribir tiene una larga data en América Latina. Mas, no sólo los anarquistas cultivaron esta relación, pues nacionalistas, liberales, marxistas y conservadores dejarán también sus impresiones en diversos ensayos literarios.

Ahora bien, Barret y González Prada constituyen sólo una muestra – exquisita por lo demás – del abanico libertario. También estuvieron Manuel Rojas, Oscar Castro y González Vera en Chile, el dramaturgo vanguardista

Florencio Sánchez en el Uruguay; Evaristo Carriego – estudiado por Borges –, Roberto Arlt y Alberto Ghiraldo – *"el gran amigo de los desgraciados"*, según Acevedo Hernández –, en la Argentina.

De esta manera, todos ellos entregaron a América Latina un sello que la particularizó del mundo. Eso sí. De todos los mundos: la literatura. Su literatura.

Notas

1. Inclusive, este naciente modo de producción latinoamericano, no estuvo exento de conflagraciones. La "guerra del acre" entre Brasil y Bolivia o La "guerra del pacífico" entre Chile, Perú y Bolivia, son ejemplos de aquello.

2. Del Pozo, José. "Historia de América Latina y el Caribe". LOM ediciones, Santiago, año 2002, p. 69.

3. Según Del Pozo, sólo tres países latinoamericanos alcanzaban significativa población urbana en los albores del siglo XX: Uruguay, Argentina y Chile, ver José Del Pozo, op.cit.

4. Este crudo panorama social, influye mucho en la literatura social chilena, ver el cuento "era tan lindo" de Fernando Santiván, en su primera obra llamada "Palpitaciones de Vida", Santiago, Chile, 1909.

5. Ver Carlos M. Rama, "Utopismo socialista 1830-1893", Ayacucho, Venezuela, 1977.

6. Cappelletti, Angel. "El anarquismo en América Latina". Ayacucho, Venezuela, 1990.

7. Evidentemente, no se formula que estos autores hayan sido los únicos en haber planteado el problema indígena, ya que Flora Tristán lo había hecho, a su forma, décadas antes. Ver Carlos Rama, "Utopismo..."op. Cit.

8. Roa Bastos en Prólogo a "El Dolor Paraguayo", Ayacucho, Venezuela, 1987.

9. Aunque no ubica su pensamiento sólo en esta temática, puesto que también analiza la relación entre guaraní y el idioma castellano. Realizando, incluso, un análisis lingüístico de la situación.

10. Para Roa Bastos, en su prólogo al "Dolor Paraguayo", existe "la deuda de la literatura rioplatense con Barret", ya que, según su juicio, autores como el propio Horacio Quiroga tienen en sus escritos, el eco de Barret.

11. Manuel González Prada en "Páginas libres. Horas de Lucha". Editorial Ayacucho, Venezuela, 1985, página 238.

12. Luis Alberto Sánchez en Prólogo a "Páginas Libres. Horas de Lucha", Editorial Ayacucho, Segunda Edición, Venezuela, 1985. Página. 332.

13. Luis Alberto Sánchez, Op.cit. página 332.

* **Sebastián Allende**, historiador y escritor. Recientemente publicó el libro *"Entre zapatos, libros y serruchos. Anarquismo y anarcosindicalismo en Chile (1920-1955)"*.

La salud
en nuestra manos

Gabriel Vega

Las enormes riquezas naturales, la peculiar geografía y los hermosos paisajes, contrastan con una calidad de vida en decadencia, que cada vez se hace más enfermiza a lo largo de Chile. Uno de sus más claros ejemplos es, sin lugar a dudas, el sistema de salud pública: largas esperas en salas de hospitales, gente sin atención oportuna, colapso, falta de personal para la atención médica, precariedad laboral, muertes por negligencia, alto costo de medicamentos y tratamientos de salud, son sólo algunos de los síntomas de malestar, que nos evidencian la enfermedad del actual modelo de salud chileno.

El neoliberalismo lleva tiempo y sus efectos se dejan ver de forma grotesca, tanto en la privatización de los recursos naturales como de los derechos mismos de la población, situación no ajena al área de la salud. La salud es una necesidad básica que muchas personas simplemente no pueden cubrir fruto de múltiples factores, pero principalmente porque su acceso está condicionado según el bolsillo de cada familia. El sistema de salud pública es financiado a través del descuento obligatorio del 7% a los trabajadores, los cuales son administrados por FONASA (Fondo Nacional de Salud), sistema que da cobertura al 67% de la población, sin embargo le son destinados sólo el 41% de los recursos de la salud, tanto para hospitales del MINSAL (Ministerio de Salud) como para los consultorios municipales. En en stos últimos, al igual que los colegios municipales, la atención se ve limitada por los recursos de cada municipio, siendo las comunas más pobres las más perjudicadas y a su vez las con mayor cantidad de pacientes. Un ejemplo concreto de aquel desamparo han sido las denuncias por parte de los habitantes de Tocopilla y Chiloé en los últimos años.

Uno de los más mediáticos fueron precisamente las movilizaciones de Chiloé el pasado mes de Mayo, donde *"las protestas fueron gatilladas por la muerte de una joven madre que pese a acudir en cinco ocasiones a los servicios*

de salud con cinco diagnósticos distintos, no obtuvo atención médica adecuada y falleció por influenza"[1].

La gota que rebalsó el vaso de los pobladores de Quellón y más comunas de la isla sureña, ha sido otro grito de alerta frente a la situación de precariedad de la salud chilena, en la que los sectores movilizados señalaron lo siguiente:

> Lo repetimos con mucha fuerza, defenderemos la salud pública de calidad para los habitantes del archipiélago de Chiloé como un Derecho Humano, tenga el valor económico que tenga, los que no están dispuestos a defender ese derecho para los vecinos de Chiloé tienen que reconocer que los motivan mezquinos intereses y no el bienestar del pueblo del archipiélago de Chiloé. Por ello nuestra distancia y repudio a los que hacen de la política un medio para conseguir pequeñas granjerías y pobres soluciones y no se atreven a pedir lo justo y lo necesario, por el temor a perder su comodidad.
>
> Nuestro horizonte es seguir avanzando en defensa de la salud pública como un patrimonio de la humanidad y no dejarnos engañar por pobres soluciones que buscan desmotivarnos y conformarnos[2]. (Asambleas Sociales de Chiloé)

Claramente apreciamos una población que apela a entender la salud como un derecho humano y no como un negocio.

Breve paso por la historia de la salud en Chile

Al consultar la historia local, nos daremos cuenta que el Estado, tardíamente, comenzó a asumir responsabilidades en las problemáticas de higiene y salud de la población, siendo las presiones sociales, reclamantes frente a las gravísimas condiciones de precariedad en que vivían gran parte de los grupos marginados, el motivo que impulsó las responsabilidades estatales en salud.

Tal situación nos demuestra un desinterés en el desarrollo de un sistema de salud al servicio de quienes más lo necesitan. Ahora bien, pensar al Estado como el único encargado de cubrir las necesidades de salud es, si duda, parece un error, sobre todo si pensamos en lo que sucedió durante las decenas de años en que tal organismo estuvo ausente en estas materias, ¿fue la muerte el único destino para los miles de marginados del acceso a la medicina?

En respuesta a esta pregunta se podría decir que en gran medida lo fue y bastarían sólo las cifras de mortalidad infantil, niveles de desnutrición, tuberculosis u otras enfermedades bastante comunes durante los procesos de migraciones masivas a las ciudades que concentraban las fuentes de producción capitalista, para ver que las enfermedades ofrecían la muerte a cada minuto del día. No obstante, la contraparte dice relación con iniciativas

que provinieron de los mismos trabajadores. Éstos se arrojaron a construir soluciones a dichas problemáticas, como la creación de centros de atención primaria o la promulgación de la medicina natural, que si bien no lograron frenar del todo las deplorables condiciones de salud, nos dan ejemplos concretos de cómo la sociabilización de conocimientos y la solidaridad, pueden en alguna medida resolver problemáticas que atañen al conjunto de la sociedad desde la autogestión.

Frente a la ausencia de un sistema nacional de salud, en 1860 se forman las denominadas *Sociedades de Socorros Mutuos* con el fin de brindar atención médica a las familias de trabajadores/as. Estas agrupaciones funcionaban a través de un fondo común creado a partir de un porcentaje del salario de cada uno de sus miembros, los que servían para contratar médicos cada vez que las familias de los afiliados lo requerían. Tales experiencias fueron tomando fuerza, obligando al Estado a asumir un compromiso mayor. A fines del siglo XIX se comienzan a crear organismos para acercar la medicina a los sectores populares, tarea que fue avanzando progresivamente.

La medicina popular o naturista, fue también una alternativa para brindar remedio a los enfermos, si bien estas prácticas se desarrollaron y se desarrollan mucho más en sectores rurales campesinos, durante gran parte de la historia fueron transmitiéndose de generación en generación como saberes ancestrales. Ciertamente, muchas de las personas que llegaron a ocupar las ciudades traían consigo arraigada la cultura del campo y sobre todo conocimientos sobre las plantas y hierbas. Al respecto, fue admirable el trabajo de las tradicionales parteras, que asistían cada vez que nacía un nuevo niño, así como los remedios indígenas, las machis, o bien el cuidado en la alimentación.

Todas estas experiencias para brindar acceso medicinal a la población, como hemos sostenido, no fueron suficientes: las condiciones tanto de explotación en los trabajos como la calidad de vida en los barrios marginales, la falta de alimentos, el hacinamiento, alcoholismo y otros vicios, fueron empeorando la situación. Es así que para muchos trabajadores la salud se transformó tempranamente en una de sus banderas de lucha y una de las principales demandas en el seno del movimiento obrero durante la primera mitad del siglo XX. Tal fue el caso de los anarco-sindicalistas de la I.W.W. (Industrial Workers of the World) que desarrollaron una serie de políticas con el fin de brindar solución a los problemas de higiene de los trabajadores. Dichos esfuerzos llegaron a consolidarse en la creación de su propio policlínico popular, en uno de los escasos intentos por autogestionar la salud por parte de los propios trabajadores.

> Impresionan los avanzados conceptos de salud integral que se manejaban: concepción de la importancia de la higiene, el aire puro,

el ejercicio físico (incluidas lecciones de natación mediante textos y fotografías), la salud mental y la nutrición. Respecto al último punto, se educaba a obreros y madres de familia en la creación de un menú semanal accesible y nutritivo, y la compra de alimentos económicos de alto rendimiento energético[3].

No obstante, la experiencia del policlínico y su boletín informativo *"La hoja sanitaria"*[4] no estuvo exenta de problemas. Recurrentes fueron las crisis relacionadas con la falta de apoyo, el financiamiento, el mantenimiento, y las críticas de quienes consideraban inútiles sus consejos, e incluso con la persecución política. Sin embargo, la conciencia por la labor medicinal continuó dando la pelea. El gran medico anarquista y protagonista en la iniciativa del policlínico, Juan Gandulfo, responde a los impases de la época:

> (...) Se ha mirado despectivamente la labor que realiza esta Hoja, por considerarla casi inútil. Profundo error ha sido éste. Tenemos la pretensión de ir formando una fuerza nueva en la organización obrera, ya que cada hombre que tenga conciencia de su derecho al bienestar irá sintiéndose descontento del ambiente en el cual el actual régimen lo mantiene y –por consiguiente– nacerá en él y se desarrollará la idea y luego la necesidad de romper el actual estado de cosas para reemplazarlo por uno nuevo en que cada individuo viva mejor y sea más libre.[5]

El proyecto de autogestión de la salud, materializado en el policlínico obrero, por razones que desconocemos no logró mantenerse vivo a lo largo del tiempo, perdiéndose la pista de esta importante labor durante la década de los cuarenta.

En la década siguiente se crean una serie de organismos en los que destacan el *Sistema Nacional de Salud* (SNS), el cual estaba destinado a dar protección a toda la población. Sin duda, esta reforma al sistema de salud marca un hito en el acceso, sin embargo los esfuerzos no trascienden, y termina siendo un experimento más que mantiene la desigualdad.

Los cambios en cobertura y gestión de la salud fueron avanzando, y es así como durante la gestión de la Unidad Popular algunos sectores de trabajadores intentaron dar un paso en la toma de los servicios sanitarios con el fin de democratizar el sistema y cambiar la visión que hasta entonces se tenía en torno a la salud. Claramente, toda iniciativa que apuntaba a un cambio fue cercenada por la dictadura, en la cual se profundiza el modelo de mercado a través de múltiples organismos tanto de administración como de financiamiento; ejemplo de aquello es que en 1981 se crean las Instituciones de Salud Previsional, más conocidas como ISAPRES, las cuales además de constituir un robo legal no cubren las necesidades de salud en caso de enfermedades graves, o según edad o sexo varían sus costos, son algunas de las barreras que deben enfrentar sus afiliados.

> La privatización del sistema previsional y hospitalario bajo el amparo legislativo favorece la existencia de grandes holdings en salud con ganancias exorbitantes (el año 2012 las isapres obtuvieron utilidades que llegaron a $ 66.352 millones), la política gubernamental que se inicia con la Concertación para que los nuevos hospitales públicos sean concesionados, es decir que una empresa privada construya la infraestructura y en algunos casos administre y gestione aspectos del quehacer en salud de ese servicio, el traspaso de pacientes hacia el sistema privado "por la falta de camas" y así una larga lista de hechos que demuestra la falta de interés por fortalecer el sector público de la salud y que esconde grandes conflictos de intereses de la casta política chilena[6].

Construyendo una nueva Salud

Según la Organización Mundial de la Salud (OMS), *"salud no es sólo la ausencia de enfermedad, sino también es el estado de bienestar somático, psicológico y social del individuo y de la colectividad. Es una definición progresista, en el sentido que considera la salud no sólo como un fenómeno somático (biológico) y psicológico, sino también social. La definición reconoce, acentúa y subraya que las intervenciones salubristas incluyen no sólo los servicios clínicos que se centran en su mayor parte en lo somático y psicológico, sino también las intervenciones sociales tales como las de producción, distribución de la renta, consumo, vivienda, trabajo, ambiente, etc."*[7].

Desde dicha definición, cabe preguntarnos, ¿qué ha sucedido, entonces?, ¿por qué en vez de avanzar hacia una mejor calidad de vida y un desarrollo humano integro, nuestra sociedad padece cada vez más enfermedades? Esto puede tener múltiples explicaciones, no sólo medicas sino que sociales y es ahí donde tenemos que centrar nuestra atención: la elitización y privatización de la medicina nos ha arrebatado gran parte del conocimiento sobre nuestros cuerpos, su funcionamiento, higiene, prevención y por sobre todo el cuidado personal. Es así como mucho de los factores sociales que inciden directamente en nuestra salud, en general, no sabemos cuáles son los causantes de nuestros malestar, el estrés de las ciudades, las jornadas laborales, los trayectos en trasporte público, la falta de ejercicios y por supuesto nuestra alimentación manipulada con elementos más cercanos a venenos letales que nutrientes y vitaminas, son responsables en gran medida de la pésima calidad de vida de la población.

El desconocimiento sobre temas de salud es tan grande que muchas veces el remedio termina siendo peor que la enfermedad, y, claro está, la privatización de los derechos esenciales ha ido tan lejos que separa los problemas como

si fueran cosas aisladas que no tienen relación entre sí, es decir como si la salud fuera un tema independiente del trabajo, la vida en ciudad, los hábitos de alimentación, la sexualidad, la higiene, los sitios en los que vivimos y otros. Lo anterior queda mejor retratado en los porcentajes que nos brinda el Canadian Institute for Advanced Research, cuyos estudios indican que el orden porcentual de los factores que inciden en el nivel de salud de la población es la siguiente forma: 10% ambiente físico, 15% factores biológicos, 25% sistema de salud y atención de enfermedad y finalmente el 50% restante se incide el sistema social[8]. Por tanto, si las enfermedades son principalmente causadas por situaciones de la vida social, lo lógico es buscar la cura desde su origen.

Sin embargo, revertir tal situación no es una tarea fácil. Al contrario, hay muchas vallas que derribar y, cómo no, si desde los gobiernos se tiene total conocimiento de las condiciones de consultorios y hospitales, y aun cuando se empeñan en asumir compromisos de mejoramiento, estos están limitados por decisiones políticas. Por su parte, la OMS muchas veces lo declara y tiene conciencia de las reales problemáticas; por ejemplo, la doctora Margaret Chan, directora de la OMS, en su discurso de aceptación en Ginebra en Mayo del 2012, frente a la situación actual, nos dice:

> …Me refiero a los costos elevadísimos aunados a un acceso deficiente a los medicamentos esenciales, especialmente los productos genéricos asequibles; al interés excesivo por la curación, que margina la prevención; a la atención privada cara para unos cuantos privilegiados, junto a la atención de segunda para todos los demás; a la enorme escasez de personal o la combinación equivocada de tipos de personal; a los sistemas de información débiles o inapropiados; al control débil por la vía reglamentaria; y a los planes de financiación de la asistencia que castigan a los pobres. La cobertura universal es el rasgo distintivo del compromiso de los gobiernos, de su deber de cuidar de todos sus ciudadanos; constituye por lo tanto la expresión capital de la equida.[9]

Podemos ver en el discurso cierta claridad respecto a identificar los factores de inaccesibilidad y de desigualdad en la salud. Ahora bien, ¿qué hacer en casos como el chileno, al ver que evidentemente la salud es un negocio tan rentable y, como tal, tan protegido por el empresariado y el Estado, en desmedro de la población?, ¿qué hacer cuando ha quedado demostrado gravísimas situaciones como la colusión de las grandes empresas farmacéuticas en los precios de medicamentos? Precisamente, en este último caso, la sanción para tales genocidas de la salud declarada por el 7° Juzgado de Garantía de Santiago consistió en *"…la obligación de asistir a cursos de capacitación sobre ética empresarial por un período de un año; además deben efectuar donaciones a algunas instituciones de salud, ya sea en dinero o en medicamentos. El monto total de la multa es de $ 255 millones, la colusión*

significó más de 40 millones de dólares de ganancia, es decir alrededor de $ 20.000 millones".[10]

Llamativo fallo ¿no? En dicho caso de colusión no sólo están involucradas las farmacias sino todo un modelo, el cual es defendido legalmente desde el Estado a favor del empresariado tanto local como multinacional. Desde esa perspectiva, nos queda claro que para dar solución a nuestros problemas no podemos confiar en el Estado ni mucho menos en las falsas soluciones de privados.

¿Qué hacemos?, ¿cómo entender la salud en el siglo XXI?, ¿cómo cambiar la situación actual en concordancia con un modelo de salud que se base en el desarrollo integral y el bienestar social? Es bastante difícil responder tales interrogantes, sobre todo si no somos parte activa del mundo de la medicina ni mucho menos tenemos conocimientos acabados en tal disciplina, lo cual la mayoría de las veces nos impide dar respuestas. Teniendo en cuenta el escenario actual debemos tener claro, al igual como lo declaran sectores de estudiantes de medicina, lo siguiente:

> (...) *los problemas de la salud en realidad están determinados por una serie de factores que van mucho más allá de nuestra intervención en la consulta, que están incluso definidos por un sistema que es injusto y segregador, que podríamos decir se basa en la desigualdad y reproduce la enfermedad; factores como la educación, la vivienda, el saneamiento, la nutrición, etc. se relacionan con la posición que tiene el individuo en todo un orden social e impactan directamente en la salud de él y su familia*[11].

Si la salud es un problema social, por lo tanto es en sociedad que se debe enfrentar. Debemos dejar de aislar los problemas causados por la privatización y aunar luchas de distintos sectores. En primer lugar, es fundamental cambiar el paradigma de la salud, dejar de verla como un bien de consumo y entenderla como un derecho esencial, tal como mencionamos anteriormente. No hablamos sólo de ausencia de enfermedad física sino que de una problemática social, la información tanto para la prevención como para la cura o tratamiento de las diversas enfermedades debe colectivizarse, debemos formarnos, al menos con conocimientos mínimos, en medicina, no sólo de laboratorio, sino que conocer otras vías. Es sabido que muchas veces la medicina de mercado receta fuertes medicamentos que agreden al cuerpo y, si bien quitan enfermedades, a su vez atraen otras. Ejemplos de ello hay muchos, tales como los relacionados con salud mental, e incluso a los infantes que son medicados con Ritalín, considerado por muchos médicos como una droga letal, causante de serios daños neurológicos.

> *A todos estos males se pretende curar o aminorar con la medicina de laboratorio. A todos estos males se quiere eliminar por medios de drogas, tóxicos, sueros y vacunas, pretendiendo aliviar defectos y taras originadas*

> *en la degeneración orgánica y en la perturbación moral de las costumbres con sustancias extrañas, ajenas a la constitución del medio orgánico, cuya única cualidad es la de traer al cuerpo fuerzas también extrañas que violentan la naturaleza de los tejidos y la calidad de la sangre. Efectos de todo ello y de los defectos antes enunciados de la degeneración física y moral y de la medicina de laboratorio, es la enfermedad que acosa en estos tiempos al corazón de la humanidad, tanto a los ancianos como a los jóvenes: el cáncer. El cáncer es la enfermedad que se ha desarrollado en forma pavorosa en los últimos cincuenta años, conjuntamente con el auge también pavoroso de la medicina de laboratorio, ultimo toque de gracia para la humanidad sufriente, descaminada, perdida en la encrucijada de la ciencia y de la naturaleza. La medicina de Laboratorio y la Medicina de la Naturaleza*[12].

Frente a tanto malestar, ¿no será mejor prevenir las enfermedades antes que padecerlas? De ser así, ¿por qué no comenzamos a educarnos colectivamente en base a una salud de características preventivas, integrales y solidarias? Si prestamos atención al ámbito sindical, específicamente a las demandas de los funcionarios de la salud, notaremos que se han pronunciado fuertemente para llamar la atención de los gobiernos y de la población en general, no han sido pocas las manifestaciones y paros de los centros de atención, con el fin de exigir mejoras para usuarios y funcionarios. El pasado 11 de agosto del presente año, los funcionarios de la CONFUSAM alertaron al gobierno con una declaración frente a las movilizaciones en demanda de mejores condiciones y de falta de personal médico en Tocopilla. En ella declaraban:

> "Desde nuestra perspectiva, si bien algunos sectores han puesto el acento en la carencia de profesionales médicos en hospitales y consultorios, lo cierto es que la incapacidad del sistema para responder adecuadamente a la demanda de sus millones de usuarios es producto de déficits de todo tipo de personal profesional y no profesional, sumado a la carencia de los insumos materiales requeridos y ello responde a un hecho irrefutable cual es que por décadas el sector público ha sido sometido a una falta sistemática de los recursos financieros necesarios para resolver los déficits señalados. En los hechos ello se traduce en que con la mitad del gasto total en salud del país, el sector público debe hacerse cargo del 80% de la población, la más pobre y con mayores daños en salud. Si a lo anterior añadimos que el nuestro es uno de los países del mundo cuyo Gobierno es el que menos financiamiento aporta a la salud de su población, se hace fácil explicarse el porqué de la dramática situación que día a día viven consultorios y hospitales."
>
> "Claramente no es posible achacar al presente Gobierno la responsabilidad total de los problemas de la salud pública del país, sin embargo y dada la agudización de la crisis, creemos imprescindible abordar el problema al más breve plazo buscando soluciones integrales y

> de fondo, soluciones que bajo nuestra mirada exigen una mirada integral y participativa, razón por la cual llamamos urgentemente al Gobierno a constituir una Mesa Nacional por la Salud con participación de organizaciones de trabajadores, de usuarios, además de las autoridades de Gobierno.[13]

Podemos tener muchas diferencias y muchas veces rechazar las demandas al Estado, pero lo cierto es que tal como lo menciona la cita anterior un elemento tan importante para la vida social como la salud, no lo puede asumir un solo sector, y se hacen profundamente necesarias tanto la unidad de los diversos sectores en lucha como la solidaridad de los mismos, funcionarios, usuarios y población involucrada deben hacerse parte de las reivindicaciones para mejorar, en primer lugar la atención, e ir construyendo un modelo distinto de administración de los centros de atención médica. Lo hemos visto, la mayor parte de los problemas viene de la mala administración del Estado y del poderío empresarial, por tanto, es la comunidad en su conjunto la que debe avanzar hacia el control comunitario, si somos nosotros/as quienes utilizamos el trasporte público, habitamos los barrios, nos atendemos en los hospitales públicos, nos educamos en los liceos, etcétera… somos también nosotros/as quienes mejor conocemos las problemáticas de dichos servicios y, como tal, podemos hacernos cargo de su gestión.

Consideraciones finales

Debieran ser asambleas comunales las que discutan y propongan soluciones a los propios problemas de la comunidad, son los estudiantes los que deben exigir la democratización de las carreras tanto en acceso como en el enfoque. No es posible que las universidades públicas sigan formando médicos para la elite y las clínicas que ofrecen mejor pasar económico para médicos y funcionarios de la salud en general, sabiendo que los hospitales públicos colapsan.

"En primer lugar, hoy es necesario dar la disputa porque nuestras disciplinas sean verdaderas herramientas para cuestionar, criticar y transformar nuestro entorno. En lo cotidiano organizarnos para que la enfermería, la fonoaudiología, la kinesiología, la medicina, la nutrición, la obstetricia, la tecnología médica y la terapia ocupacional, dejen de ser carreras funcionales a una salud enajenante y reproductora de desigualdades. Para que la docencia y la investigación que se hace en nuestros departamentos y escuelas respondan a las necesidades que tiene un pueblo que es pobre y enfermo. Para que socialicemos ese conocimiento y lo pongamos como una herramienta al servicio de todos"[14].

Un sector que nos ha hecho reflexionar bastante sin duda ha sido el movimiento estudiantil, el cual ha demostrado que un sector por sí solo no

cambia las cosas, que es importante construir desde las distintas esferas, utilizando todos los medios posibles. Esto lo visualizamos muy bien en el ámbito de la salud: a simple vista pareciera ser un problema puntual de gestión de los centros de salud, pero no, también lo es de la formación académica, de los enfoques de las universidades, de la eliteización de la medicina, de la industria alimenticia, de la privatización de los derechos, de la cultura capitalista de competencia e individualismo, en fin un problema estructural que nos afecta a todas y a todos. De hecho, las demandas de fin al lucro en la educación deben trascender, el control comunitario que avanza a la autogestión se debe fortalecer, el lucro debe abolirse no sólo en los liceos y universidades, el lucro debe abolirse en todas las áreas de nuestras vidas, como la salud.

Ante tal panorama, como libertarios/as no podemos ausentarnos de dichas problemáticas, por el contrario, tenemos mucho que decir y aportar a estas luchas, tanto en la teoría y en los planteamientos de compañeros en las áreas que hemos ido mencionando, como en las prácticas, ayudar a fortalecer los movimientos sociales fomentando la democracia directa y el control comunitario, con autonomía del Estado y del Capital. Colectivizando todas las áreas del conocimiento, cada estudiante que en estos momentos se encuentra en lucha, no se puede dar el lujo de no devolver el conocimiento adquirido en las universidades al pueblo; los profesores a democratizar los liceos; los arquitectos a construir con los pobladores; los médicos a mejorar los hospitales; los ingenieros a mejorar el transporte; los agrónomos a colectivizar los campos, y el pueblo en su conjunto tomarnos los espacios y construir una sociedad mejor.

Notas

1. Fuentre de Emol: http://www.emol.com/noticias/nacional/2013/05/29/601086/habitantes-de-quellon-realizan-nueva-marcha-para-exigir-mejor-atencion-de-salud.html

2. Asamblea Social de Ancud - Asamblea social de Curaco de Velez - Asamblea ciudadana de Quinchao - Asamblea social de Dalcahue - Asamblea social de Castro - Asamblea social de Queilen - Asamblea social de Quellón Fuente: *http://www.elciudadano.cl/2013/07/30/75318/asambleas-ciudadanas-de-chiloe-exigen-respuesta-al-ministro-de-salud/*

3. *Fabián Pavez Reyes,* Revista médica de Chile, *versión impresa ISSN 0034-9887 v.137 n.3 Santiago mar. 2009 http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872009000300016 Rev Méd Chile 2009; 137: 426-432*

4. La hoja Sanitaria fue el boletín de difusión mensual del comité sanitario de la I.W.W.

5. Gandulfo, Juan. Educación, organización y emancipación. *Hoja Sanitaria I.W.W.,* Santiago de Chile, mayo de 1926, Nº 16.

6. Boletín *Salud y Libertad* , Universidad de Chile, N°9, Enero 2013.

7. Navarro Vicente, Concepto actual de salud Pública. Disponible en: http://www.facmed.unam.mx/deptos/salud/censenanza/spi/fundamentos/navarro.pdf

8. Canadian Institute for Advanced Research, en *Los Estudiantes de la Salud y el Modelo de Salud Chileno* CES 22 noviembre, 2012 at 19:56

9. Chan Margaret, Discurso de aceptación pronunciado ante la 65.a Asamblea Mundial de la Salud, Ginebra, Suiza 23 de mayo de 2012 (http://www.who.int/dg/speeches/2012/wha_20120523/es/)

10. Periódico El Ciudadano. Fuente: http://www.elciudadano.cl/2013/07/14/73417/colusion-de-las-farmacias-enfermos-por-el-lucro/

11. CES Los Estudiantes de la Salud y el Modelo de Salud Chileno, 22 noviembre, 2012: http://www.

cesuchile.cl/ces2013/?p=830

12. Dr. Carlos A. Obedman, La medicina de laboratorio y la medicina de la naturaleza, extraído de http://grupodeestudiosgomezrojas.files.wordpress.com/2012/06/lamedicinadelaboratorioydelanaturaleza.pdf

13. CONFUSAM, Declaración pública, Santiago, 11 de Agosto de 2013. Disponible en: http://www.confusam.cl/index.php?option=com_k2&view=item&id=990:con-extrema-preocupaci%C3%B3n-confusam-se-alerta-ante-agudizaci%C3%B3n-de-la-crisis-del-sistema-de-salud-p%C3%BAblico-en-el-pa%C3%ADs&Itemid=97

14. CES, *Los Estudiantes de la Salud y el Modelo de Salud Chileno*, 22 noviembre, 2012: http://www.cesuchile.cl/ces2013/?p=830

Gabriel Vega, integrante del Grupo de Estudios Gómez Rojas. Profesor de historia y geografía, actualmente cursa estudios de urbanismo.

Entrevista

Si el anarquista llega a conocerse, con esto mismo conocerá su medio, hombres y cosas. La observación y la experiencia le habrán demostrado que su firme comprensión de la vida, toda su fiera voluntad permanecerán impotentes si nos las asocia a otras voluntades. Solo, será fácilmente aplastado, pero su aplastamiento será más difícil si se agrupa con otras fuerzas constituyendo una sociedad de perfecta unión, en la que todos los miembros estén ligados por la comunión de ideas, la simpatía y el buen acuerdo.

Elíseo Reclus

Ilustración:
"Estrella violeta"
Por Aerolo Nebulaes

Una discusión sobre anarquismo cristiano:
Entrevista a Alexandre Christoyannopoulos

Entrevista, traducción y notas a cargo de
Pedro García Guirao

De origen francés y griego, el Dr. Alexandre Christoyannopoulos creció en Bruselas aunque lleva viviendo en Reino Unido casi desde 1997. En University of Kent estudió Economía, Relaciones Internacionales y Estudios Europeos, y por último, Ciencias Políticas y Religión. Comenzó a trabajar en University of Kent y en Canterbury Christ Church University. Desde septiembre de 2010 es profesor de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales en la Loughborough University. Ha publicado Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel (2010); en 2014 aparecerá su Leo Tolstoy's Political Thought. Y ha editado un tercero: Religious Anarchism: New Perspectives (2009). Entre sus artículos destacan: "Jesus Christ against the Westphalian Leviathans: A Christian Anarchist Critique of Our Coercive, Idolatrous and Unchristian International Order"; "Leo Tolstoy on the State: A Detailed Picture of Tolstoy's Denunciation of State Violence and Deception"; "Turning the Other Cheek to Terrorism: Reflections on the Contemporary Significance of Leo Tolstoy's Exegesis of the Sermon on the Mount" y "Love, Justice, and Social Eschatology." Si deseas conocer más acerca del trabajo del Dr. Alexandre Christoyannopoulos puede visitarse su página web: http://www.lboro.ac.uk/departments/phir/staff/alex-christoyannopoulos.html

Para empezar, a la luz de su polifacética formación académica, ¿de dónde le viene el interés por el estudio del anarquismo religioso?

-Christoyannopoulos: Pues me llegó de manera gradual. Mis estudios universitarios me abrieron la mente a perspectivas más críticas sobre cuestiones políticas y, al mismo tiempo, comencé a interesarme por el fenómeno de la religión. Cuando empecé mi doctorado, en un primer momento quería estudiar la relación entre la religión y las estructuras políticas, por ejemplo, ¿tienen

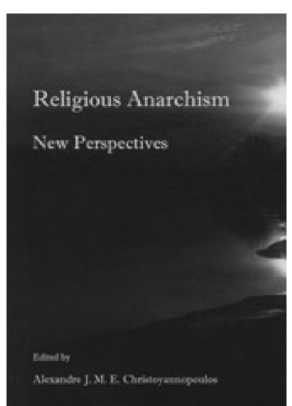
los países católicos una mayor tendencia a la centralización? O ¿muestran los taoístas una mayor tendencia a ser anarquistas? Y preguntas de ese tipo. Después de presentar un esbozo de mis ideas me di cuenta de que el tema era demasiado general como para abordarlo en mi doctorado. Al día siguiente fui a un seminario cuyo nombre era: "¿Fue Jesús un teórico de la política?" El profesor empapeló la pizarra con versos del góspel y nos invitó a reflexionar sobre esa pregunta. Y pensé: "esto claramente es política, pero si lo es, también lo es de un modo anarquista especialmente por su condena a la violencia." Así que seguí esa línea de investigación hasta Tolstoi, puesto que los libros de texto lo describen como el más famoso de los anarquistas cristianos (si no el *único*). Como no conseguía hacerme con ningún estudio de cierta extensión sobre el anarquismo cristiano de Tolstoi pensé que precisamente mi tesis podría cubrir eso. Pero Tolstoi dejó muchas preguntas sin responder (la cuestión de "al César lo que es del César"[1], la problemática presente en *Romanos 13*[2], la naturaleza de lo divino, etcétera), así que me pareció que sus puntos de vista sobre el cristianismo podían sucumbir fácilmente a las críticas enarboladas por aquellos que querían escapar de las críticas hirientes y de las que él nunca fue partícipe. En este tiempo fue cuando descubrí a Jacques Ellul[3], a Vernard Eller[4] y a John Howard Yoder[5]; seguí ampliando mis lecturas con Dave Andrews[6], Michael Elliot[7], *Catholic Workers* [*Movimiento del Trabajador Católico*][8], entre muchos otros. Así que me decidí por mi último tema de doctorado: El entretejimiento de todos esos temas aparentemente deshilachados de los anarquistas cristianos, hacia un pensamiento lo más exhaustivo posible en forma de una teoría del anarquismo cristiano. Desde entonces, he encontrado si cabe más fuentes que podrían resultar relevantes… pero no puedes tratarlo todo en un doctorado… En lo que se refiere al anarquismo cristiano de Tolstoi, eso lo dejo para mi próximo proyecto.

Hay quienes afirman que el anarquismo es, desde sus orígenes, una afirmación religiosa, ¿qué opinión tiene sobre semejante relación? ¿Acaso no resulta un tema muy controvertido y forzado?

-C: Sí. No sé hasta qué punto podemos comparar al anarquismo con una afirmación religiosa –así que sí que es bastante controvertido o provocativo decir semejante cosa– especialmente si tenemos en cuenta el tradicional anticlericalismo del anarquismo y su frecuente ateísmo. Epistemológicamente, religión y anarquismo son bastante diferentes –los que se describen a sí mismos como anarquistas llegan a conclusiones anarquistas después de haber llevado a cabo un exhaustivo análisis de la política mundial y no basándose en una revelación o en una creencia– por ponerle un ejemplo. Por supuesto, uno podría discutir que las afirmaciones religiosas pueden ser conclusiones

precedidas de exploraciones intelectuales y emocionales, o también se podría sugerir que algunas veces los anarquistas pueden apoyarse en el anarquismo ciega y dogmáticamente. Pero me parece, al menos en mi opinión, que esos dos tipos de "afirmaciones", aunque comparables, tienen en última instancia raíces muy diferentes: la una está centrada en la justicia (o en la igualdad, en la libertad, o en ese tipo de preocupaciones sociales) mientras que la otra está centrada en cuestiones metafísicas, en la verdad, o en lo que Paul Tillich llama "preocupación última."[9] La una es más estrictamente política, mientras que la otra es más metafísica. Por supuesto, se pueden encontrar coincidencias y similitudes, y para algunos las afirmaciones metafísicas y políticas (no menos importantes para los anarquistas religiosos, por ejemplo) están fuertemente conectadas, pero no es algo que siempre tenga que darse –al menos no explícitamente. Además, por cierto, estamos hablando obviamente de categorías muy amplias y de generalizaciones, entonces estoy seguro que podríamos encontrar excepciones válidas a lo que estoy diciendo. Pero en conjunto, creo que es más útil concebir las afirmaciones religiosas preocupadas por cuestiones diferentes a las afirmaciones políticas, incluso si estas últimas se basan generalmente en instancias metafísicas.

Según su respuesta anterior y el libro que editó en 2009: Religious Anarchism: New Perspectives, ¿podríamos hablar a grandes rasgos de dos anarquismos religiosos: uno antiguo y otro contemporáneo? ¿En qué se diferencian?



-C: Supongo que sí, aunque nunca he tenido la intención de imponer una distinción demasiado estricta. Se puede argumentar de una manera bastante convincente que del anarquismo como filosofía política y como ideología sólo puede hablarse realmente desde la aparición del Estado Moderno y, de hecho, sólo cuando el término anarquismo se adoptó conscientemente como la descripción de una posición política. En ese sentido, sólo se puede hablar de "anarquismo" a partir del siglo XIX y, por extensión, eso también sería aplicable al anarquismo religioso. Cualquier cosa que le preceda pero que sostenga unas líneas similares entonces probablemente sería "proto" anarquismo o algo por el estilo. El siglo XIX nos podría proporcionar un punto de división entre el anarquismo religioso "contemporáneo" y pre-moderno o "antiguo." Sin embargo, podemos encontrar muchos movimientos, sectas, individuos y otras cosas, a los que, ya desde hace muchos siglos, les movían

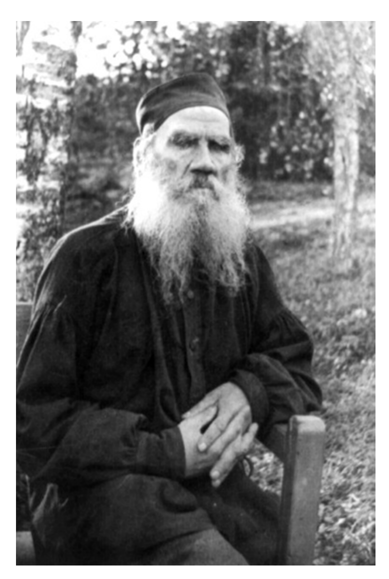
preocupaciones similares a las que mueven a los anarquistas religiosos de nuestros días. Etiquetarlos como "anarquistas" podría resultar algo anacrónico, pero nos ayuda, podríamos decir, a entender sus inclinaciones políticas. Por lo tanto, mi intención no era imponer una distinción demasiado estricta entre ejemplos más antiguos y más recientes, sino más bien la de estructurar el libro en partes hasta cierto punto coherentes, de una manera que pareciera razonablemente justificada.

En el caso del anarquismo español, el binomio religión-Iglesia Católica casi siempre ha sido identificado con la reacción y la contrarrevolución, ¿sucede lo mismo con las otras religiones? O dicho de otro modo, ¿es posible para el anarquismo religioso reconciliar religión (como conjunto de creencias) e iglesia (como una institución)?

-C: En el contexto español, lo cierto es que hay buenas razones por las que a menudo la Iglesia Católica se percibe como contrarrevolucionaria. En muchos contextos, la Iglesia Católica claramente está del lado reaccionario del sistema. Pero esto no es necesariamente igual en otras iglesias: partiendo de los cuáqueros, pasando por los anabaptistas y muchos otros, hay bastantes ejemplos de iglesias más revolucionarias y de otros movimientos dentro del propio cristianismo. Y para ser justos, incluso dentro de la Iglesia Católica uno podría señalar varias tendencias revolucionarias o al menos reformistas de tendencias izquierdistas, entre las que se encuentra la influyente "teología de la liberación" de América Latina. Dorothy Day[10], una de las fundadoras del *Movimiento del Trabajador Católico*, era también una devota católica, sin embargo, en muchos sentidos también era una anarquista. Así que, aunque las principales tendencias dentro del catolicismo hayan sido más bien "no-anarquistas", hay numerosos ejemplos de cristianos, incluyendo a los católicos, que han estado muy cerca del anarquismo. Puede que sean una minoría (tal vez sobre todo en España, por diversas razones históricas), pero no deberían quedarse fuera de la historia.

En cuanto a la reconciliación entre "religión" e "iglesia", supongo que eso depende mucho de las definiciones. "Religión" es un concepto que claramente hay que definir. Usted hace alusión a una definición de la religión como un conjunto de creencias. Esto es discutible y, de hecho, suena bastante eurocéntrico o a primacía de la cultura occidental. Algunas definiciones se centran más en los rituales sociales de la religión, otras en un sentido más personal de la espiritualidad, otras en las funciones sociales de la religión, y así sucesivamente. Realmente es muy difícil de definir porque la mayoría de las definiciones terminan por dejar de lado ejemplos que a mucha gente le gustaría que se incluyeran (el budismo, por ejemplo) o, por el contrario,

acaban incluyendo otros ejemplos que muchas personas podrían encontrar inadecuados (el fútbol, por ejemplo). Por otra parte, aunque menos discutido, el término "iglesia" puede tener matices muy diferentes también –por ejemplo, algunos han argumentado que, al menos inicialmente, "iglesia" significa un grupo de personas, por lo que en el contexto de los primeros cristianos o cristianos primitivos, serían las personas que se esforzaron en seguir el ejemplo de Jesús. En cualquier caso, sólo para unos pocos anarquistas cristianos es imposible reconciliar la religión como un conjunto de creencias con "la" (o "una") iglesia como institución. Depende de lo que haga la institución, la forma en que colectivamente encarne y ejemplifique las "creencias" religiosas y cuáles sean esas "creencias."

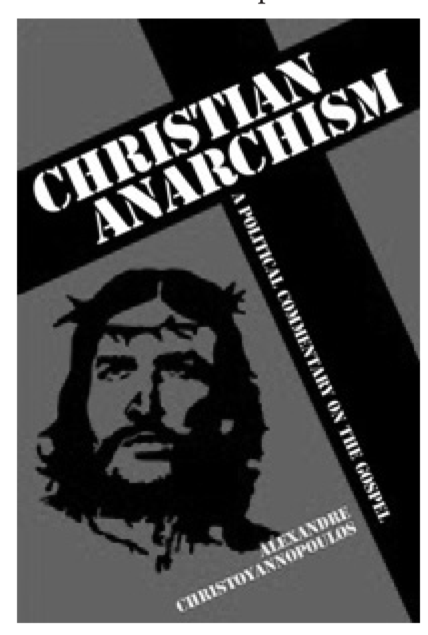


Como nota al margen, tengo la impresión que las iglesias (de hecho ¿tal vez todas las instituciones humanas?) se institucionalizan, tienden a hacerse rígidas, a transigir, a perder de vista el impulso que las llevó a su creación. Esto se aplica a las iglesias cristianas más pequeñas, o (especialmente) a las grandes. Cualquier comunidad radical (de nuevo, religiosa o secular) tiene que prestar atención a ese peligro de la institucionalización si quiere seguir siendo dinámica, inspirada y conmovida por lo que fue su impulso original. Pero sí, cuando una iglesia se ha institucionalizado, es corrupta, rígida o reaccionaria, sí, obviamente, parece difícil de reconciliar con las creencias en un tipo de religión anarquista.

Gran parte de sus trabajos, por ejemplo: Tolstoy's Political Thought (2012), The contemporary relevance of Tolstoy's late political thought (2009) y, en cierto modo, Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel (2010), están dedicados a la figura de León Tolstoi, ¿podemos considerar a este escritor ruso como padre del anarquismo religioso? ¿Cuál es su relevancia en nuestros días?

-C: En las introducciones convencionales al anar-quismo, Tolstoi es a menudo presentado como el ejemplo principal de este inusual tipo de anarquismo llamado "cristiano." Su notoriedad en el momento en que se convirtió en un anarquista cristiano hacia 1880, ayudó a hacer famosos sus puntos de vista. Pero él no es el anarquista cristiano más típico, y dependiendo de la forma de ver las cosas, en realidad, tampoco fue el primero. No es el más típico porque

sus puntos de vista sobre el cristianismo son bastante selectivos incluso para los cristianos radicales, como por ejemplo su rechazo a todo lo sobrenatural y ve a Jesús como el maestro más racional que ha recorrido el planeta. Y él no es realmente el primero, porque por poner un ejemplo, William Lloyd Garrison[11] ya defendía el anarquismo cristiano unas décadas antes, tal como reconoció el propio Tolstoi. Por otra parte, a lo largo de toda la historia del cristianismo muchas sectas radicales y heréticas, podría decirse que han defendido posiciones muy similares al anarquismo cristiano –por ejemplo las iglesias primitivas, Francisco de Asís, o los anabaptistas. Pero Tolstoi quizás sea el primer escritor con una audiencia tan amplia como para defender este punto de vista radical después del nacimiento explícito del anarquismo moderno con la aparición del Estado moderno. Y él inspiró a muchos. Muchos anarquistas cristianos desde Tolstoi, sin embargo, a menudo no se consideran a sí mismos tolstoyanos, ya que se encuentran incómodos con algunos aspectos de su pensamiento. Así que no estoy seguro de que podamos hablar de él como el "padre" del anarquismo cristiano. Parece que sea más como el primer gran escritor anarquista cristiano de la época moderna.



En cuanto a su relevancia hoy en día, a veces me encuentro con personas que de repente me dicen que desde hace mucho tiempo se consideraban tolstoyanos. Por supuesto que Tolstoi es conocido sobre todo por sus obras de ficción, pero algunos saben de sus escritos anarquistas cristianos (y con ello me refiero a todos sus escritos más religiosos y políticos de los últimos 30 años de su vida) y muchos se han inspirado en ellos. En las décadas anteriores y posteriores a su muerte, se formaron, por ejemplo, un buen número de comunidades tolstoyanas en Rusia y en el extranjero. Muchas de ellas se vinieron abajo debido a los problemas frecuentes a los que se enfrentan las comunidades intencionales, pero muchas otras también fueron brutalmente reprimidas por las autoridades políticas, sobre todo durante la Rusia de Stalin. Así que las comunidades tolstoyanas o parcialmente inspiradas por Tolstoi son poco frecuentes hoy en día, a pesar de que los escritos de Tolstoi aún influyen en algunas personas. En cualquier caso, sus escritos siguen siendo bastante potentes y pertinentes en muchos contextos contemporáneos –siempre que se ejerza represión por parte del Estado, o se encuentren iglesias

establecidas, o violencia revolucionaria, por ejemplo. Y, por supuesto Tolstoi es famoso porque le inspiró a Gandhi la no-violencia, que a su vez inspira a muchos pacifistas y a los activistas no violentos de nuestros días. La influencia exacta que Tolstoi tiene hoy en día es, por lo tanto, difícil de medir, pero las corrientes tolstoyanas se entrevén en diferentes pensadores, activistas y en otras tendencias contemporáneas más amplias. Una identificación más precisa de esas tendencias, sin embargo, sigue siendo una tarea a tener en cuenta en futuras investigaciones.

Entonces, teniendo en cuenta algunas de las obras de Tolstoi, ¿es posible catalogar a Jesucristo como "anarquista"?

-C: No se sorprenda si le contesto que "sí". Tolstoi desarrolla un fuerte supuesto en el que Jesús, gracias a su categórico rechazo de la violencia, estaría implícitamente rechazando el Estado. Pero Tolstoi fue también muy selectivo en lo que extrajo del Nuevo Testamento, haciendo caso omiso a algunos de los pasajes más difíciles de interpretar. Sin embargo, donde Tolstoi fracasa, otros como Jacques Ellul lo pueden complementar, y creo que se puede argumentar afirmativamente, utilizando a Tolstoi junto a otros pocos autores, eso sí, que Jesús fue un primitivo tipo de "anarquista" (o por lo menos un "anarco-pacifista").

Para ilustrar este argumento, permítame señalarle algunos de los principales pasajes del Nuevo Testamento que parecen ir en esa dirección. El más famoso, sin lugar a dudas, es el Sermón de la Montaña[12], pero gran parte de su contenido se repite en muchos otros pasajes en los que Jesús, Santiago, Pedro o Pablo hablan de perdón, de ser siervos o de no juzgar a los otros –el Estado no hace nada de eso (o, mejor dicho, nosotros no lo hacemos a través de él)– y si lo logramos entonces el Estado de todos modos se convertiría en algo redundante. También está la Tercera Tentación de Jesús en el desierto[13], una condena muy clara de la idolatría del Estado. O la Purificación del Templo[14], donde la acción directa de Jesús implica claramente una denuncia de la concentración y de los abusos del poder religioso, político y económico (y, por cierto, la mayoría de los anarquistas cristianos insisten en que la acción fue no-violenta). Luego también aparecen todas las amargas críticas de los fariseos como hipócritas a la hora de aplicar la ley divina; críticas que no parecen del todo inaplicables a algunas autoridades de la Iglesia de nuestros días. El Arresto de Jesús[15] y su posterior juicio también ejemplifican su actitud con respecto a las autoridades políticas y su crucifixión encarna tanto la condena de la violencia estatal como su alternativa indulgente para superarla. Después está el Libro de los Hechos, muchas de las Epístolas y, por supuesto, el Apocalipsis –en todos esos textos se pueden encontrar convincentes exégesis anarquistas cristianas. Dicho de

otro modo, hay muchos pasajes, algunos de los que Tolstoi analiza muy bien, y algunos en los que otras voces anarquistas cristianas proporcionan útiles complementos a los de Tolstoi. En conjunto, creo que estos escritores elaboran un buen argumento, según el cual Jesús fue un anarquista.

Por último, a modo de conclusión me gustaría pedirle unas breves reflexiones sobre el terrorismo promovido por el fanatismo religioso. ¿Qué tiene que decir el anarquismo religioso sobre esto?

-C: 'Terrorismo' es otra de esas palabras cuya definición genera disputas. Tal vez en lo único que se esté de acuerdo es en que se trata de una forma de violencia aparentemente ilegítima, por lo general en contra de un blanco fácil, que pretende afectar a una audiencia en búsqueda de algún tipo de cambio político. Todo tipo de fanatismos –no necesariamente religiosos– pueden promover eso. Me parece que para matar a otro ser humano antes tienes que deshumanizarlo, para pasar a verlo como esencialmente culpable o como la otra cara del "enemigo." El anarquismo religioso no es un fenómeno único, pero al hablar de anarquismo cristiano (que, por supuesto, tampoco es un fenómeno único), entonces me parece que dado que el rechazo de la violencia es bastante central en su ideario, esto implica que desde una perspectiva anarquista cristiana el terrorismo sea simplemente algo erróneo: un método equivocado, con un enfoque equivocado para tratar de cambiar algo. Enseñar con el ejemplo es mucho más respetuoso y, dado que el cambio que se podría desencadenar tiene que venir de dentro hacia fuera, es posiblemente más potente y más constructivo que el cambio que se impone a través de la violencia. Entonces desde la mayoría de puntos de vista del anarquismo cristiano y, sin duda el tolstoyano es uno de ellos, el terrorismo es sólo otra desacertada puesta en práctica de la violencia en la búsqueda de una causa (ya sea buena o mala). Y desde una perspectiva tolstoyana, es precisamente en esta adopción de la violencia como método donde incluso las buenas causas pierden su valor, porque los medios violentos tienden a eclipsar las finalidades.

En lo que tiene que hacer con otros anarquismos religiosos, no todos condenan tan inequívocamente la violencia tal como lo hace el anarquismo cristiano, pero los anarquistas más religiosos rechazan el Estado porque es una forma de exaltación institucionalizada del poder humano, que para muchos anarquistas religiosos es una forma de idolatría. En cualquier caso, desde la perspectiva del anarquismo religioso, el tipo de fanatismo religioso que se pueda defender es diferente del terrorismo religioso que ha dominado las noticias recientemente, y que se basa en una visión diferente de los seres humanos y de la comunidad humana. Por lo tanto, no puedo hablar en nombre de todos los anarquistas religiosos ni tampoco cubrir su amplia variedad de perspectivas, pero me parece que la intolerancia y la deshumanización que lleva a los "terroristas" a

herir y a matar a "blancos fáciles" es incompatible con el criterio adoptado por los anarquistas religiosos que al menos yo conozco. Concretamente, al hablar de los anarquistas cristianos en particular, a pesar de que se podrían describir como "fanáticos", lo cierto es que podrían ser fanáticos no violentos –fanáticos en su compromiso por ejemplificar las enseñanzas de Jesús, un fanático en la denuncia de la injusticia, pero también un fanático que intentó entender, amar y perdonar incluso a aquellos que se ven obligados a herir a otros. En su método, por lo tanto, me parece que los anarquistas cristianos son casi lo opuesto a los terroristas religiosos.

Notas

1. En: Marcos 12:17, Lucas 20:25, Mateo 22:21.

2. "Todos deben someterse a las autoridades públicas, pues no hay autoridad que Dios no haya dispuesto, así que las que existen fueron establecidas por él. Por lo tanto, todo el que se opone a la autoridad se rebela contra lo que Dios ha instituido. Los que así proceden recibirán castigo. Porque los gobernantes no están para infundir terror a los que hacen lo bueno sino a los que hacen lo malo. ¿Quieres librarte del miedo a la autoridad? Haz lo bueno, y tendrás su aprobación, pues está al servicio de Dios para tu bien. Pero si haces lo malo, entonces debes tener miedo. No en vano lleva la espada, pues está al servicio de Dios para impartir justicia y castigar al malhechor. Así que es necesario someterse a las autoridades, no sólo para evitar el castigo sino también por razones de conciencia. Por eso mismo pagan ustedes impuestos, pues las autoridades están al servicio de Dios, dedicadas precisamente a gobernar. Paguen a cada uno lo que le corresponda: si deben impuestos, paguen los impuestos; si deben contribuciones, paguen las contribuciones; al que deban respeto, muéstrenle respeto; al que deban honor, ríndanle honor."

3. Jacques Ellul (1912-1994). Filósofo francés, profesor de sociología, teólogo y anarquista cristiano considerado por muchos como el profeta del cristianismo radical. Dos de sus libros más famosos son *La subversión del cristianismo* y *Anarquía y cristianismo*.

4. Vernard Eller (1927-2007). Escritor norteamericano, pacifista cristiano y ministro de la Iglesia de Brethren. Publicó una veintena de libros (ninguno traducido al castellano) entre los que destaca: *Christian Anarchy: Jesus' Primacy Over the Powers*.

5. John Howard Yoder (1927-1997). Escritor, profesor y teólogo norteamericano, miembro de la Iglesia Cristiana Menonita. Su libro más importante fue *The Politics of Jesus* (sin traducción al castellano), donde lleva a cabo una defensa radical del pacifismo cristiano.

6. Dave Andrews (1951). Escritor australiano, cristiano anarquista, activista y trabajador. Se hizo famoso por su lucha en favor de los aborígenes, de los refugiados y de los minusválidos. Su peculiar teología le llevó incluso a ser excomulgado. Ha acuñado la expresión "Cristi-anarquismo" en lugar de "Cristianismo." En su extensa bibliografía (no publicada en castellano) destacan *Christi-Anarchy: Discovering a Radical Spirituality of Compassion* (reseñado por los sectores más conservadores como "un libro verdaderamente ofensivo") y *Not Religion, But Love: Practising a Radical Spirituality of Compassion*.

7. Michael Elliot (1938-2012). Teólogo neozelandés comprometido con la justicia social y con la integración entre política y teología. Fue fraile gregoriano, sacerdote, profeta, activista, misionero y educador. Su libro más importante es: *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*.

8. Es una organización católica norteamericana fundada en 1933 por Dorothy Day y Peter Maurin, cuya misión es la de ayudar a los pobres, a los inmigrantes ilegales y a los desamparados en general. Cuenta con más de 300 centros de ayuda distribuidos por todo el país. Entre sus principios destaca el anarquismo cristiano.

9. Paul Tillich (1886-1965). Filósofo y teólogo germano-estadounidense considerado por muchos como un representante destacado de la teología protestante. Sus teorías sobre esta "preocupación última" se pueden encontrar, sobre todo, en su obra *Teología Sistemática*.

10. Dorothy Day (1897-1980). Periodista norteamericana, activista social y devota católica cristiana. Apostó por una interpretación cristiana de la economía y baso su filosofía en la teoría del *distributismo*. Dicha teoría promueve que la propiedad privada sobre los medios de producción debería estar distribuida lo más ampliamente

posible entre la población, evitando que caiga en manos de unos pocos capitalistas y burócratas, y logrando así una mayor justicia social.

11. William Lloyd Garrison (1805-1879). Fue un destacado abolicionista norteamericano, periodista y reformador social.

12. El Sermón de la Montaña se encuentra en Mateo 5:1- 7:29.

13. Mateo 4:1-11 Exégesis.

14. Mateo 40:21:12 -40:21:16.

15. San Juan 43:18:1- 43:18:11.

Pedro García-Guirao es licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia (España), ha sido *Visiting Instructor* en el Departamento de *Romance Studies* de Duke University (EEUU). Entre 2007-2010 ejerció como Profesor Colaborador en el Instituto Cervantes de Praga (República Checa), donde también llevó a cabo trabajos de investigación sobre la anarquista Federica Montseny. En la actualidad disfruta de un puesto como *Teaching Assistant in Spanish* en la *School of Humanities* de University of Southampton (Inglaterra) donde combina las clases con sus estudios de doctorado en torno al exilio francés, inglés y mexicano del ministro anarquista Juan López Sánchez. Su trabajo académico, que incluye artículos, reseñas, traducciones y entrevistas se centra en el anarquismo hispanoamericano, en el exilio y en el regreso a la España franquista, y se puede encontrar sobre todo en revistas como *Anarchist Studies*, *Historia Actual Online*, *Diacronie*, *Peace Studies Journal*, *Journal of Iberian and Latin American Studies*, *Res Publica*, *Daimon*, *Espinosa* y en la *International Encyclopedia of Revolution and Protest 1500-Present* (Blackwell/Oxford). También es miembro del grupo de investigación *Anarchist Studies Network*.

Antología
Un huerto para Teodoro Antillí

Antillí fue un fragmentario. Solicitado por el ideal y la lucha, Antillí se dio en retazos, en clarinadas, en letras vivas y gesticulantes. Labró la actualidad como una piedra fuerte; desparramó a voleo toda clase de semillas: las que dan el pan del año, el perfume y el color de una estación, y las otras que dan árboles duraderos, inmobles y melancólicos.

Rodolfo González Pacheco

Ilustración:
"La dama del jardín"
Por Aerolo Nebulaes

Presentación:
Un huerto para Antillí

Diego Mellado G.

"¡Anarquistas! Esto es por tomar a su cargo la causa de la humanidad. Como si la hoja tomara la causa del árbol..."

Teodoro Antillí

Escribo estas palabras al mediodía, instante de la plenitud solar: desde la cumbre del cielo, el sol se comunica con las diversas formas vivientes que recorren el globo. Sus rayos presionan la tierra, extraen de ella plantas y frutos, agitando con ello la curiosidad de quien camina, vuela o nada. Para Teodoro Antillí, esta era la hora de la generosa utopía anarquista, *ecuador magnífico de las ideas y del espíritu, que esplende flores tropicales*. Hora del perfume de los pólenes, del aire encendido de las flores. Luz completa.

Teodoro Antillí fue un anarquista, se dedicó con gran entusiasmo al periodismo, mas él siempre fue un autodidacta. Nacido un 7 de julio de 1883 en el puerto bonaerense de San Pedro, prontamente se radica en Buenos Aires, donde trabaja para *Fray Mocho* y *Mundo Argentina*, dos reconocidas revistas de la región. A los 23 años conoce a Rodolfo González Pacheco, dramaturgo, anarquista, que por esos días editaba el periódico *Germinal*. Dos años más tarde, en 1908, ambos fundarán el periódico *La Campana Nueva* y luego, en 1910, un proyecto similar, pero más ambicioso: *La Batalla, Diario Anarquista de la Tarde*. No pasa mucho tiempo para que el diario sea clausurado, deportando a sus redactores a la cárcel de Ushuaia. Tras ser liberados, emprenden nuevos proyectos periodísticos, como el periódico *Alberdi* (1910) y *El Manifiesto* (1911).

González Pacheco se va de viaje y Teodoro Antillí comienza a colaborar en *La Protesta*, período durante el cual nuevamente cae preso. En 1916 se retira de la redacción junto a González Pacheco. Ambos discrepan de la línea de este periódico. Ambos tienen una perspectiva más radical del anarquismo. Intentan refundar *La Protesta Humana* como respuesta, para luego editar, durante tres años, el periódico *La Obra*, clausurado en 1919 a causa de los acontecimientos

de la Semana Trágica. Al año siguiente fundan *Tribuna Proletaria*, que también es clausurado, y *El Libertario.*

Tiempo después, en 1921, participa en la fundación del semanario *La Antorcha*, donde escribirá una gran cantidad de artículos hasta 1923, año en que será aquejado por una grave enfermedad que le quitará su vida en el mes de agosto. *La Antorcha* se edita hasta 1932.

Al momento de la enfermedad, su amigo González Pacheco se encontrará en Chile. Recibirá un mensaje de su amigo Antillí que dice: *"Estoy enfermo. Pero, no te alarmes. Cuando tú vengas, la vida será mejor"*. Enterado de la noticia, viajará a Buenos Aires. Allí encuentra a su amigo aniquilado por la enfermedad. Todavía escribe, pero desde la cama. Lo levanta y lo traslada a San Pedro, donde estaba su madre, *"la mamita que él quería tanto"*. González Pacheco, que lo acompaña, admite que la muerte ha sido una mala partida: *"Allá se ha muerto; allá, al pie de un eucaliptus gigante, sobre los barrancos de San Pedro, quedó enterrado, como una semillita, mi hermano viejo".*

Al año siguiente González Pacheco prepara la edición de *"¡Salud a la anarquía! Páginas de una militante"*, que es publicado por La Antorcha y reúne diversos artículos escritos para el semanario de este mismo título. En las palabras preliminares de este libro, González Pacheco admite que aún siente que es aquel *Antillí-Pacheco* de la soledad arisca, de las embestidas locas, del fierro al puño: *"Todos los años volvíamos, testarudos y frenéticos, nuevos de nuevo, el guacho bárbaro, pura garra, y el hombre fino, pura idea"*. De ahí la definición de su persona: *un anarquista claro y surgente, de caudal vivo.* Fruición y furia. Autodidacta. Escritor, militante y filósofo.

Manuel Rojas, que admite que deseaba ser como él cuando comenzó a escribir en la prensa anarquista, señala que Antillí descubrió muchas facetas nuevas del pensamiento anárquico, que fue poeta de las sensaciones que el ideal anarquista despierta en las almas: alegría, fraternidad, amor, armonía; que la Anarquía fue para él, más que un sistema económico-filosófico, pues también era *"un evangelio de amor, una exaltación de la personalidad moral de hombre".*

Y nosotros, nosotras, a 100 años de su muerte, observamos la fecundidad de su obra, y asentimos las afirmaciones que sobre él se hicieron: *"un sembrador que un día salió a sembrar y no volvió nunca sobre sus pasos, que acomodó su existencia a intemperies y echó adelante, sembrando ideales suntuosos, de vida fuerte y alegre, como albañil sin techo, pobre de toda pobreza, siembra palacios".* 100 años y las semillas de Antillí. No, todavía no han brotado, pero están vivas y debemos seguir trabajando, como lo hacía Antillí, *trabajo duro y sombrío, coronado por cantos claros y alegres.*

Ahora, su cuerpo yace bajo el eucaliptus. Es mediodía y su recuerdo es plenitud y porvenir. Entre la tierra fecunda de la Anarquía, crecen nuevamente huertos floridos para Antillí, de él, de todas, de todos. Él mismo se veía así: como una viña, como un huerto de la vida. En su escrito *Nuestra fuerza* lo declara: *"Lo confieso sinceramente: soy tierra blanda; mil raíces hebrosas, y otras que no lo son, tengo metidas en los poros. Y yo crío todas las flores. No crío más porque no puedo más. Así soy fuerte y afirmativamente anarquista, y, con la gran alegría de no ser estéril peñascal, soy huerto florido... Mi fuerza es mi sonrisa, la lágrima que no detengo, mi radiosa sensibilidad, amar con fuerza mi ideal, derramar a torrentes la energía oculta que en mí existe acumulada... ¡Mi fuerza es la de la tierra, no la de las peñas! La misma lágrima tiene en mí una ra*íz viril y engendra la rebeldía*".*

Anarquistas con raíces en los poros, huertos floridos: sentirse vivos, derramar nuestra energía oculta. Mediodía del espíritu humano, fecundidad, he ahí la Anarquía: *"Somos los que vamos a hacer la revolución aquí, somos los que vamos a atarnos el arma al puño y encendidos de sol, desbordantes de esencias, vamos a fundamentar un valor nuevo de genuinidad y de potencia!".*

Reunimos, entonces, este huerto para Teodoro Antillí, que es huerto por sí solo. Recordamos, nuevamente, que la palabra *antología* se traduce como *recolección de flores.* En las páginas que siguen, hemos recolectado unas pocas flores del campo libre y silvestre que fue la obra de este inquieto periodista, incluyendo, al final, las palabras que Manuel Rojas dedicó a quien fuera su inspiración en periodismo. Se trata de visiones críticas y fecundas del anarquismo, donde destacamos textos como *"Lucha de clases y lucha social"*, una clara visión de un anarquista que analiza la manoseada *lucha de clases*, o *"Los anarquistas"*, una apología de un anarquismo sincero y comprometido con el ideal.

En fin. No es más que un pequeño homenaje a un gran luchador, incansable, obstinado, vivo, injustamente olvidado, mas *las floras y las faunas que ascienden al mediodía empujando las tempestades* no olvidan la presencia de sus semillas. Una lectura para el mediodía, pues, como hubiese exclamado el compañero, *"pisamos, no hay duda, un equinoccio, un ecuador magnífico. Hasta los labios de las mujeres, maduros por tanto sol, se abren en cascos de carnosos frutos... ¡Viva la anarquía, compañeros!".*

Viva la anarquía, compañero Teodoro, compañero del eucaliptus.

Antología

Lucha de clases y lucha social

Parécenos que debemos explicar en toda su amplitud nuestra idea de “lucha social”, contrapuesta a la idea: “lucha de clases”. Entendemos que va entre ellas la diferencia que hay de lo amplio a lo restringido, de lo eterno a lo pasajero. Es un índice para comprender acciones de magnitud diferente. De hecho, quien se cierra en la lucha de clases está poco habilitado para comprender una lucha social amplia. El hombre se encuentra hoy entre dos clases eminentes que luchan: una por imponer, la otra por no dejarse imponer. La primera posee el mundo, la segunda no posee nada. De la primera son los derechos, y de la segunda los deberes. A cualquiera de ellas que pertenezcamos, estamos obligados a sostener sus derechos o a realizar nuestros deberes. Pero, como se ha dicho, la lucha se ha definido. De abajo se ha dicho: “no más deberes sin derechos”, y esto habrá de originar la caída del hermoso mundo de arriba, fundado sobre este principio: “derechos sin deberes”... No hay que olvidar que, cuando quiérese graficar a los de abajo con la caridad, sostiénese lo mismo: que esto es una merced sin obligación, la espontaneidad de una bella alma, pero continúa todo el derecho sin deberes. En efecto: quien me compra mi campo adquiere derechos de propietario, pero no le queda deber ninguno para ninguno de los otros que no tiene nada. La religión hácele entonces a él una bella alma, y así aquel alcánzale un cobre de dos centavos a un mendigo que se atrevió a golpear su puerta, y que éste debe besar, agradeciendo la limosna sin obligación del rico... Sostiénese un derecho sin deber, o solamente con un mínimo deber moral para el hombre religioso, -lo cual no significa ningún derecho para el mendigo.

Bien, pues. Llegados a este punto hay que definir si se trata solamente de una lucha de clase, o si será preferible embarcarse en una lucha social de una naturaleza humana y superior. Si entiendo como una lucha de clase, con mi victoria será bastante. Yo lucho contra los poseedores y los capitalistas. Si me reúno con otros obreros como yo, y formo por ejemplo una cooperativa, para nosotros la lucha de clase habrá desaparecido: seremos vencedores, como en realidad afirman los cooperativitas y los socialistas. El estado social, sin

embargo, no ha cambiado, y para nosotros cesa la lucha de clases sólo porque nos hemos hecho capitalistas, socios internos de un negocio que realiza su explotación afuera, haciéndonos a todos en igual grado explotadores, en vez de estar divididos: unos en explotadores, y otros en explotados... Sí, corriendo toda la romana, en el orden social entero, entiendo también "lucha de clases", entonces bastará con la dictadura de mi clase sobre la otra, -con lo cual habré vencido igualmente.

"Lucha social" como la entendemos nosotros, no es solamente que se dirija a la revolución y a extinguir la existencia burguesa: es también en lo social que entendemos lo "sociable", la eliminación de toda imposición, especialmente política, de un hombre sobre otro hombre; vemos a la humanidad luchando desde infinitos siglos por darse una verdadera sociedad libre; entramos en este torrente, y así, con tal amplitud, entendemos todo, y principalmente la Revolución. Lucha social es, pues, cosa humana amplia; no sólo se dirige a cambiar la sociedad, sino que ésta sea sociable con los hombres, elimine toda causa de opresión o tiranía, sea una verdadera libre sociedad...

Toda amplitud encuéntrese en el término "lucha social", cuando es dicho por nosotros. Y queremos que se tenga en cuenta, para no confundir con una lucha de clase llevada a la Revolución. Llevamos a la Revolución una lucha social también... La lucha de clase llevada a la Revolución, tiene por fin la "dictadura del proletariado". La lucha social llevada a la Revolución, tiene por fin la libertad de la humanidad, ennoblecida en todos sus miembros.

* * *

Jovialidad

La alegría es sana y es llena como que la pintan dibujando hoyuelos en rostros carrilludos del color de las manzanas. Salud de los saludables, jovialidad de los joviales, las forjas de la alegría no encuentran jamás pesado el acero: liviano lo encuentran, y manejable, cual blanda pasta de rosas apelmazada en hojas... De ahí que el martillo al golpear sobre él sea una humeante estela de perfumes lo que levante; siempre la sonrisa responde a la sonrisa y el hierro trabajado con alegría es el que tiene el bruñido más alegre. La jovialidad como el cansancio se imprimen en las cosas que tocamos. Así también en el ideal, en este ideal anarquista – para unos, pesado acero; para otros, liviana pasta de rosas – que, trabajado con juventud y alegría, es humeante estela de perfumes lo que devuelve a cada martillazo; es bruñido alegre de hierro trabajado con alegría, lo que presenta al sol; es en fin, son en fin, estas páginas, fraganciosas y pura esencia, lo que sale de cada plumazo, como de una cinceleria...

La alegría es sana y es llena, como que la pintan fingiendo hoyuelos en rostros de color de las manzanas. Jovialidad, entonces, es lo que hace falta, para que el brillo de metal nuevo de lo que se haga o produzca, sea nuestro salario de alegría, como las rosas a los rosales!

* * *

Los anarquistas

Vivir otra vida que la que viven todos; ser interiormente más luminosos, más bellos, y exteriormente también; sabernos comportar con los demás hombres, con las plantas, con los animales, con las creaciones del arte y con las creaciones de la naturaleza, sin necesidad de gobiernos, de leyes y prohibiciones, sólo por nosotros mismos, por nuestra hondísima y fecunda cultura; conquistar la libertad, ser dignos de ella, de tenerla y de vivirla, sin pasarnos una línea, sin oscurecernos con la sombra de un pelo; blancos, absolutamente blancos; límpidos, como la superficie de un cristal; olvidados de lo anterior, y tendidos para adelante como galgo en la carrera, como la prolongación de las ramas, las hojas o las flores: ¿qué puede encontrarse reprochable en este ideal de los anarquistas?

Cuando el anarquista – o la anarquista – es sincero, cuando no es un farsante o un charlatán, es esto lo que desea. Que se pregunte a cada uno, que se le interrogue y se saque de sus palabras la revelación de lo que quiere. Dirá más o menos esto mismo. Lo dirá acaso dificultosamente, con las palabras precisas, lo dirá como un ignorante que no ha aprendido a expresarse y desconoce el valor de la dialéctica; pero no hay que ser pedantes ni superficiales: hay que saber comprender a los hombres silenciosamente, aún sin la gramática y aún sin las palabras. ¡Los cursos de gramáticas pardas que se han estado dictando desde hace siglos, que se dictan todavía, para tapar el verdadero valor de los ideales de hombres de tan poca retórica como los anarquistas!

Yo comprendo perfectamente a los anarquistas. Sé lo que desean, y lo que desean lo deseo yo. Se saben capaces de vivir la vida que han deseado. ¡Qué! ¿Diréis que el anarquismo es imposible? No lo es para los anarquistas que son sinceros; a éstos podría largárseles a vivirlo desde ya. Pero son pocos, poquísimos… Mañana serán más, pasado serán más; hoy son pocos. Sin embargo hay algunos.

¿Cómo serán refutados ellos: cómo se podrá pensar que una humanidad de ese tipo no podrá brotar del viejo tronco donde se han aparecido y desaparecido tantas humanidades? El anarquismo no sólo es posible, sino que tiene promesa de vida segura. No somos como todos; en el seno mismo de esta sociedad

puede verse cómo se produce la diferenciación. Así fue antes, así fue siempre, ¿por qué no había de serlo ahora? Un tipo de humanidad es el anarquista; podemos muy bien esperar una humanidad de ese tipo; nada se opone a esto; por el contrario, el aumento incesante de los anarquistas, la existencia de tipos cada vez más definidos, de más dura psicología, de líneas más inalterables y contornos más fáciles de establecer, parece afirmarlo. Para nosotros lo afirma cierta e indudablemente.

* * *

Espíritu y bestialidad

¿Qué es más: un hambriento o un harto, un roto o un bien vestido, un suave y dorado filósofo ecléctico o un hombre, simplemente un hombre?

Al hambriento, al roto, al miserable, – hombre de todas las miserias, que se mueve por la necesidad física, como la bestia – se le cuelgan sólo ideas y cuestiones de bestialidad, por el hombre harto, el bien vestido y el satisfecho, que conocen otro epicureísmo del arte, la inteligencia, la filosofía; la esfera en que aquél se mueve es de bestialidad, y la bestialidad ya está juzgada, con todas sus despreciables cuestiones de hambre, miseria, necesidad…

Es menos la bestialidad; la recta orientación del hombre a las cosas grandes y superiores, a la cuestiones del arte o la filosofía, ha hecho despreciable la bestialidad, con lo que se quiere decir que un plano o una sociedad más elevada, ya no será cuestión de bestialidad, sino será totalmente cuestión de cosas más elevadas y superiores, como las de los talentos o los genios burgueses de hoy, por ejemplo. Sin embargo, todavía es cuestión de bestialidad, – hambre, miseria, necesidad – para una mayoría aplastadora de hombres, y eso muestra la inferioridad de la sociedad, que no satisfaciendo a la bestia, no puede saltar a satisfacer o cultivar el espíritu, pero: ¿qué os deja la sociedad, espíritu o bestialidad…? Os deja bestialidad, hambre, frio, falta de albergue de bestias… Vuestra cuestiones son espiritualmente “menos”, porque aún lo menos no lo habéis conseguido ni conquistado. ¿Y se puede decir que os detendréis únicamente en lo de la bestia, que no trataréis de conquistar también lo del espíritu? No! Es esta doble conquista la que os habéis propuesto. Queréis el espíritu y queréis la bestia. Mientras ésta cuestione por hambre, por frio, por miseria, por forzada esclavitud, por no perecer o no ser vilmente sacrificada a cada paso; ¿creéis que el hombre ha conquistado su libertad, su derecho para ocuparse de las cosas superiores del espíritu…? ¡No ha conquistado ni aún lo de menos, que es lo de la bestia! Conquistarlo es, pues, un fin apreciable. Si la cuestión es inferior, - no es acaso una de las cuestiones superiores o sedicentemente superiores de la

filosofía o del espíritu – es la que deja la sociedad. Es la sociedad, hoy, la inferior para nosotros, que no ha resuelto las mismas cuestiones bestiales: hambre, frío, necesidad… Y la sociedad con los hombres.

“Pedís sólo lo de la bestia, – se dice –; sois bestiales y, por lo tanto, inferiores…” Ah! sí, podemos a veces no adolecer de filosofía ni de espiritualidad; pero el hambriento, el roto, el miserable, no obtendrían tampoco gran beneficio consolándose con la filosofía. Si habrían de seguir hambrientos, rotos y miserable. Siempre serían inferiores o vivirían en una sociedad inferior, donde los hombres andarían hambrientos, rotos o descalzos. Epicteto no adolecía en verdad de falta de filosofía, y era un esclavo a quien su amo, en un arranque de furia, rompió una pata. Si en vez de consolarse con la filosofía o hablar como filósofo, hubiera hablado como esclavo, con el dolor de su pata rota, para destruir el poder infame del amo bestial, su cuestión hubiera sido inferior como la nuestra, y es probable que hubiera sido despreciada por todos los que desprecian también la nuestra… ¡Vaya con el esclavo que no quiere que le rompan una pata; esta es una cuestión sin espiritualidad, sin superioridad ninguna…! Epicteto fue filósofo, pero vivió en una mala sociedad, padeciendo por ello. Esa sociedad estaba llena de cuestiones inferiores, bestiales para el hombre que vivía en ella. ¿Y no es esto lo que debía preocuparle, si en realidad quería desterrar para los demás hombres el perpetuo aprisionamiento en estas cuestiones bestiales, inferiores, como la del roto, o el hambriento de hoy?

Cuando desterremos toda cuestión bestial, no de nosotros, sino de la sociedad en que vivimos, – hambre, frío, miseria, necesidad – entonces viviremos en una buena sociedad; entonces todos seremos hombres, y no habrá porqué ser distraídos de la más elevadas o superiores cuestiones espirituales, por ninguna de las cuestiones bestiales, que muestran la inferioridad de la sociedad… Hoy, despreciar estas cuestiones por poco espirituales, es una hipocresía o una infamia!

* * *

Entremezclamiento con Guyau
Mis ideas de anarquista

Leo a Guyau: “El Arte desde el punto de vista sociológico”. Después de haber leído a W. James y a Barret – la reunión no es tan heteróclita como puede pensarse – no he encontrado otro autor que me dijera algo nuevo, que no arrastrara como pesados calcaños ideas viejas, repegadas, ideas mercenarias, conocidas a la legua por parásitas, y capaces por su repetición y monotonía

de producir el aburrimiento de los libros. No todo lo de Guyau, ni todo lo de W.James, ni todo lo de Barret, me satisface igualmente: algo hay en ellos, como en todos, que es hojarasca seca o que no es para mi estómago, y que no podría por lo tanto digerir para apropiarme su sustancia; pero con los dos o tres frutos de las ramas altas que en ellos consigo cortar, me doy más que por suficientemente satisfecho. No busco más tampoco en los libros...Y aún diré que estos dos o tres frutos en que se realiza, según una expresión del propio Guyau que aplica a la aparición de lo genial, el "accidente dichoso de lo nuevo", no son para mí del todo nuevos: vagos razonamientos tenía ya con ellos; en algunas cosas hasta adivinaciones enteras, pensamientos parciales, fragmentos del pensamiento general, expresados hasta con las mismas palabras y sirviéndome de la misma imagen, según lo compruebo complacido y sorprendido, recordando a algunos de mis escritos hechos desde aquí desde la cárcel. Lo que comparo es mi ignorancia con la multitud de elementos manejados familiarmente por W. James y Guyau; mi incapacidad también para proceder a un ordenamiento general, y luego presentar mis pensamientos arreglados y dispuestos como una cosmogonía. Por ello me convenzo que soy un fragmento, un escribidor de capítulos sueltos; no seré jamás, sino por estos pedazos, el autor ni el creador, como Guyau, de una cosmogonía filosófica, esto es de un sistema del mundo de las ideas que explique y de razón de toda mi conciencia.

Sin embargo, la tengo: he dado ya varios lados o caras de ella; ahora, con Guayau en la mano y dispuesto a todos los atrevimientos, trataré de dar otros lados más, y si es posible de cerrar mis cosmogonía. Con los ojos fijos en ella, teniéndola en la punta de los dedos, he cortado de Guayau – como corto muchas cosas tal vez de otros – los dos o tres frutos que me han servido para completarla, olvidando todo lo demás, hasta la rama de que los saqué: delas conclusiones no me preocupo, pues tengo las mías propias, de manera que no las mencionaré siquiera y hablaré de las mías solamente: ¿no es esto para mí lo más urgente, lo más interesante; no será a la vez lo más curioso para todos?

Desde luego dejo el Arte por la vida: en la vida es dónde quiero ser todo lo que Guyau ve en el Arte; mi campo es más ancho y no lo quiero restringido a algunas manifestaciones del espíritu humano: contendrá todo el espíritu humano; el mío por lo menos. Guyau me ha dicho: "¡Arriba dormilón; siempre necesitas de vez que te despierte: aquí tienes tu pensamiento ya listo y tallado, solo que aplicado únicamente al Arte; es necesario que tú lo apliques a la vida!". Bueno. Sí... La vida que según Guyau, tiene gran superioridad sobre el Arte, como éste en las representaciones, debe tallarse en las acciones por la creación de un mundo de seres vivos; el simple hombre que vive es como el artista, un realizador de sus oscuras visiones o de su ideal de existencia, y como

en el Arte debe verse la genialidad en la vida. El genio es un accidente dichoso de la naturaleza, inexplicable hasta ahora, pero que obedece seguramente a leyes inmutables y fijas; nos importa menos su génesis que su acción de beneficio indudable. El genio aparece como creación de un nuevo medio social; es como el "accidente dichoso" que crea la especie biológica de Darwin. Lo característico del genio es concebir las posibilidades; pero no hay genio, en el Arte y en la vida, si lo que concibe no es un mundo de seres vivos. Este no puede ser concebido sin la simpatía, y conquista por la misma simpatía que sienten todos por la vida; sin mucho amor no puede crearse mucha vida, éste es el sentimiento que lo ennoblece y lo anima todo: el genio es el sentimiento que lo ennoblece y lo anima todo: el genio es, pues, sociable, y su obra la de mayor sociabilidad. Brevemente, el Arte es sociológico; yo digo: la vida también, toda entera, es sociológica. En lugar de estudiarse, como hasta aquí, el antropomorfismo, debe estudiarse el sociomorfismo. La simpatía tiene por razón la solidaridad. Y crear, o sea amar, en el Arte como en la vida, es darse, dar de su propia existencia por un sentimiento que es más real que todas las exigencias de la vida individual. "En la negación del egoísmo – dice Guyau – negación compatible con la vida misma, es dónde tanto la estética como la moral – nosotros diríamos la vida – deben buscar lo que no muere". "El libro amigo es como un ojo abierto que la muerte misma no alcanza a cerrar, y en el que se hace siempre visible, en un rayo de luz, el pensamiento más profundo de un ser humano". Esta es toda la esperanza de inmortalidad que no es mentida, que verdaderamente nace de la conciencia solidaria del hombre sociológico.

¿Mi cosmogonía filosófica? Pues es esa: la he ido diciendo a medida que escribía. Hace tiempo que en una carta a Gilimón le decía: "cada vez me convenzo más que para ser anarquista es necesario casi ser un genio; a veces me miro y me remiro y me encuentro colocado aquí como un tipo accidental; no hay nadie que ame más que yo a la vida, pero la amo en un medio social que no ha aparecido todavía y por eso mis acciones – testimonios de mi amor a la humanidad – son tan diferentes de las de los demás". Ahora puedo decir que tenemos la genialidad de la vida: todo lo del genio que escribe Guyau nos es aplicable a algunos anarquistas, aunque solamente en nuestros actos en la vida, e igualmente somos o representamos la creación de un nuevo medio social, hemos concebido un mundo de seres vivos del que vemos desde ahora las posibilidades. ¿Sociomorfismo? Sí, es lo que hay que estudiar lo mismo que para la explicación del genio. Y dicho sea todo esto sin petulancia, por la necesidad solamente de manifestar lo que pensamos: en la vida, aunque nos digan locos o nos aporreen como quieran, seguimos siendo igual.

* * *

El anarquista

Todo prueba tu luz, tu poder, tu fuerza. Como las flores o el fruto en las plantas, o la sombra que tienden con sus ramas sobre la tierra…Haces, levantas, juntas o concilias voluntades para las sagradas batallas de tu ideal. ¿Quién negará tu fuerza? Ese mitin, esa asamblea es tuya; es tu obra. Tuyo es ese compañero y aquel simpatizante; les vertiste el ideal que hoy brilla y relampaguea en sus ojos, tú les labraste o despertaste su conciencia. Tuya es esta huelga, esta rebelión de los esclavos ya; las ideas que flotan o se extienden sobre esta multitud, son tus ideas. ¡Caramba! Ella se porta o procede ya como tú deseas…Y, aún sin ti, o contra ti mismo si te volvieras atrás, ella seguirá portándose o procediendo así. Has dado cuerda a una máquina que no parará ya; has hecho ondear o levantarse ideas que ya no desaparecerán, que querrán hacerse reales de todas maneras. Tuya es esta pila de folletos, esta cantidad de libros y periódicos, este pan del espíritu sobre el que se lanzan hambrientos tantos viejos y jóvenes. Tú les infiltraste el afán de saber. Por ti supieron que había otra luz que la del alcohol en las tabernas, y otro destino que el del ser borrachos o esclavos. Dejaron de beber, su ser se mejoró, y quisieron ser libres y ser dignos. Ya marchan con otro són en sus vidas; nobles preocupaciones son las que ocupan sus cerebros: otro soplo parece que les anima, y que les alimenta otra savia. ¡Son los ideales, los ideales anarquistas!

¿Qué eres excesivo? Sí, muy excesivos… Tus ideas, como tus palabras, son excesivas. A veces parece que habla en ti un energúmeno o un poseído. Te sofoca la maldad y te ahoga la injusticia. Eres un oprimido; tu paso debe ser demasiado grande, ante la opresión no sólo consentida, sino legislada, y de acuerdo con toda la tradición que afirma a los opresores. Siempre parece un loco, que pide también una locura, el que no pide las cosas consentidas, sino reclama el absoluto de su libertad y humana consideración. Ese es un excesivo; suficiente para que el hombre limitado, que se mueve dentro de la tradición como pez en su agua, no disimule su sonrisa y se crea mejor organizado…

Sí, como un poseído de tus ideas excesivas, afirmando el absoluto del completo derecho y la completa justicia para todos, no reconociendo tradición de opresión consentida ninguna, tú eres más útil al porvenir que todos esos cerebros bien organizados para moverse correctamente y sin relieve entre las cosas consentidas, que buscan su propio derecho en el articulado de la ley, como pájaros encerrados que buscaran su espacio entre los hierros de su jaula.

* * *

Doy la palabra a la primavera

A medida que los años pasan, muchas cosas mueren en nosotros y las substituyen otras nuevas, pero más débiles y más secas, como el follaje del árbol viejo. Este también, cuando es centenario o muy viejo, se vuelve calvo como los hombres, y si era árbol de fruto, alumbra solamente unas cuantas flores pálidas que caen al suelo como mariposas heladas, o que en lugar del grande y hermoso fruto globoso, no saben sino cuajar en un pequeño, duro o insípido producto de agotamiento y de vejez. Al revés de las cajas de los violines, que cuando más viejos guardan mejor la resonancia, dicen las voces más puras y más completas, son una caja de sonidos sin falla, nosotros, como la madera verde y en pie en el bosque, nunca somos más plenos que cuando somos jóvenes, cuando ninguna cosa ha sido todavía marchitada o atrofiada en nosotros, cuando para todo hay un tañido de campanas nuevas y brillantes en nuestras carnes y nuestros nervios, cuando somos como instalación de luz nueva, con sus cordones de seda en todo su color y sus lamparitas con la limpidez impecable de la fundición del cristal todavía, sus llaves que juegan bien, y la claridad como recién invocada que ilumina las estancias y escapa por las ventanas hacia la noche… ¿Queréis plenitud, vigor, cosas llenas y sin falsete ninguno? Entonces dirigíos a los jóvenes de cada ideal, a los que empezaron su etapa floribunda éste o el pasado año – como nosotros en los primeros tiempos; – a los que están llenos de aromas, gomas, bálsamos e resinas y revientan en el cinturón de su piel como en un corsé demasiado estrecho; a los que apuntan sus yemas como dedos y hacen pensar que podría atravesarlas el sol, con una luz rosada, trasluciente, como si tuvieran sangre…Sobre ellos va a jugar su llamamiento la próxima primavera – su llamamiento los ideales - para sacar la voz plena y completa que convenga con ella…

¿Qué conviene con la Anarquía, compañeros, como qué conviene con la primavera? Indudablemente ninguna voz cascada, gastada, voces de retirada, de madera que se va secando, de fibras que van perdiendo la elasticidad. Conviene con la verdadera Anarquía, – la fuerte, la bella – las palabras de los *jóvenes del ideal*. Pues: ¿qué sería de la primavera con sus bellos días, su sol resplandeciente, sus mañanas mojadas de rocío, donde no hubiera de encontrar una resonancia completa, y sólo hubiera de servir para recalentar viejos o poner una nota de verde de falsete en el césped antiguo, en los árboles sin fuerza? De la Anarquía, como de la primavera, como de la vida, como del amor, han de dar razón los jóvenes.

En nosotros anida fácilmente la decadencia o cuando menos la incomprensión. Muchas cosas de las que nos hacían amar la Anarquía, han

muerto o se han atrofiado; no comprendemos cómo se puede amar a la Anarquía todavía, y hemos perdido la pista de lo que antes, sin embargo, era una necesidad para nosotros, y será siempre una necesidad para la eterna juventud y renovación de la vida. Queremos hacernos unos, hábiles, otros, políticos; unos, buenos sindicalistas remachados; otros, maximalistas, o peor, demócratas burgueses, o burgueses decididamente… ¡Pobres viejitos, esqueletos de lo que antes fueron; la Anarquía brilla siempre, pero como la primavera, no alumbra ya sus ojos apagados!

No a ellos, no; ni aún a mí, que según una frase gráfica del Dante, debo mirar ya el ojo de la aguja como un sastre viejo; a los jóvenes pregunto por el ideal de la Anarquía, por la sed de verdad, de belleza y de justicia. Quiero leer los últimos grandes libros que acoje la juventud, estar en sus luchas, sus amores y sus esperanzas. Sé que yo pasaré y todos pasaremos; que porque en mí todo esto se atrofie, no existe menos la juventud y la primavera; que la Anarquía es eterna y que nada significa en realidad más que una substitución, algunos leños retirados por la resaca… Contra todo y a pesar de todo, la vida sigue muy fuerte en los árboles nuevos. Empapémonos en el ideal de los jóvenes anarquistas. Donde veamos jóvenes anarquistas, ahí está la Anarquía consecuente, verdadera, llena, bien afirmada, con todos sus aromas, bálsamos, gomas y resinas; la que nosotros amamos, aquella porque fuimos y quisiéramos ser siempre anarquistas: la Anarquía del ideal, en sin…

¡Jóvenes del ideal: al frente! Vosotros, con toda la esencia, guiad nuestros pasos; abrid nuestro viejo camino, reluzcan en vuestras manos, otra vez nuevas cortantes, nuestras viejas hachas, abandonadas y melladas; sigamos a los jóvenes de ahora, nosotros, jóvenes de antes. ¡Que guíe la juventud! Doy la palabra a la primavera, a lo que es ello mismo primavera, y la retiro a lo que es otoño o invierno arropado y friolento.

* * *

Teodoro Antillí y su libro póstumo
Por Manuel Rojas

¡Salud a la anarquía! – Páginas de un militante.– *Editorial "La Antorcha". 1924.*

Buscando en los baúles de los revolucionarios, en las colecciones de periódicos anarquistas y en los recuerdos de su propia vida – tan paralela a la de su hermano – Rodolfo González Pacheco ha reunido las páginas escritas por Antillí y las ha publicado en un volumen bajo el título de: "Salud a la Anarquía!" Digno del libro es el título y dignos ambos del que escribió esas páginas, ya

que su vida entera no fue sino una constante labor de elevación anarquista. En la propaganda revolucionaria de la Argentina, la figura de Teodoro Antillí se destaca con un relieve inconfundible: fue el que todo lo comprendió y todo lo amó. Inteligente, con esa inteligencia fina y robusta de artista y de hombre activo, su obra fue más allá de la vulgaridad económica del ideal. El descubrió muchas facetas nuevas del pensamiento anárquico, porque, más que todo, Antillí era un ardiente poeta de las sensaciones que el ideal anarquista despierta en las almas: alegría, fraternidad, amor, armonía, sentimientos éstos que en sus páginas desbordan generosamente. La Anarquía fue para él, más que un sistema económico-filosófico, un evangelio de amor, una exaltación de la personalidad moral de hombre. Por eso en sus páginas hay tan pocas palabras de odio, ningún cuadro estadístico de lo que gana el obrero y de lo que le roba el patrón, y, en cambio, tantas frases de amor, tantas protestas por los crímenes ajenos y tanta piedad por el dolor de los demás. ¡Ah, enamorado! Enamorado de su ideal como de una mujer a quien no se poseerá nunca, pero a la cual se ama por sobre la vida y la muerte, por encima del minuto que pasa y de la eternidad que viene, tal pasó por la vida ese hombre puro. Está más cerca de Reclús, el suave, que de Bakounin, el fiero; y es un perfecto hermano espiritual de Rafael Barret. "Lo confieso sinceramente: soy tierra blanda; mil raíces hebrosas, y otras que no lo son, tengo metidas en los poros. Y yo crío todas las flores. No crío más porque no puedo más. Así soy fuerte y afirmativamente anarquista, y, con la gran alegría de no ser estéril peñascal, soy huerto florido... Mi fuerza es mi sonrisa, la lágrima que no detengo, mi radiosa sensibilidad, amar con fuerza mi ideal, derramar a torrentes la energía oculta que en mí existe acumulada... ¡Mi fuerza es la de la tierra, no la de las peñas! La misma lágrima tiene en mí una raíz viril y engendra la rebeldía." Tal era Teodoro Antillí, según sus propias palabras. Y un sentimental, un sentimental en el sentido más viril de la palabra. Un comprensivo, no un encerrado en su torre moral, que descendía con sus palabras cariñosas a los corazones obreros y les hablaba como Francisco de Asís debió hablar a los pájaros. Y todo esto, y más, sin perder su enérgica finalidad revolucionaria, sin caer en la mojigatería, fuerte y afirmativamente anarquista.

Del libro en sí, ¿qué podríamos decir? Está él fuera de la crítica literaria pura y seria en vano buscar una norma para juzgarlo. Un libro así se aprecia por su valor humano, no por lo que en él haya de belleza fugitiva. Y estas palabras nuestras no son ni deben ser tomadas como excusa de una pobreza literaria que en el libro pudiera haber. No. Rodolfo González Pacheco lo explica mejor: "Al revés de casi todos los escritores de América que corren tras la belleza como perros tras mariposas, Antillí se despreocupó de ésta, por convencional y externa, atento a otra más grande y más humana: la que fluye de la idea de la justicia, la substancial belleza libertaria. Sin embargo,

era un artista. Buscándose el corazón, daba fácil con la vena de lo gentil y lo fiel. Y era un bonito espectáculo el verle llegar a veces, trayendo en sus puños ásperos, agrietados, de peón de chacra, frescos capullos, prosas fragantes y finas: verdaderos poemas.”

Tal vez se creerá que en mi artículo hay un poco de pasión fraternal por este libro de Teodoro Antillí. Pero no. No es pasión. Es amor. Y sin embargo, nunca lo conocí, nunca tuve el noble placer de estrechar su mano. Ahora que ha muerto, ya no podrá ser. Pero amé su nombre y su labor de anarquista, y recuerdo ahora con cariño la influencia que en mis dieciséis años ejerció el ejemplo de su vida y la sana fuerza moral de sus artículos. ¡Teodoro Antillí! Al pronunciar este nombre se me viene a la boca toda la dulzura de mi juventud ideal. Deseaba ser como él, escribir como él, ir preso como él, riéndome de los jueces y los verdugos, y desde la cárcel escribir esos artículos tan llenos de una energía combativa que en él persistió hasta la muerte. Mis primeros artículos en los periódicos anarquistas llevaban su influencia. Pero por esa senda llegué hasta ahí. La vida no es igual para todos y rara vez el discípulo es tan perfecto como el maestro. ¡Teodoro Antillí, camarada muerto, hermano ido, hombre puro, salud!

Publicado originalmente en Claridad,
Órgano de la Federación de Estudiantes de Chile, Vol. 5, No. 125 (1924)

Recensiones ⋮ Libros

"El escritor anarquista (a la fuerza pesimista al ser consciente de que su contribución no puede ser más que simbólica) puede, por el momento, atribuirse con buena conciencia el modesto papel de gusano de tierra en el humus cultural que, sin él, quedaría estéril a causa de la sequía de las convenciones. Ser el político de lo imposible en un mundo donde los políticos de lo posible son muy numerosos es, a pesar de todo, un rol que me satisface a la vez como ser social, como individuo y como autor de La Serpiente."

Stig Dagerman

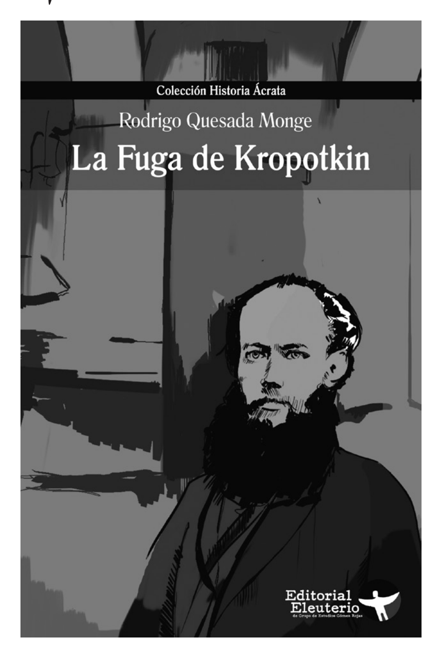
Ilustración:
"El hombre que lee libros en la luna"
Por Aerolo Nebulaes

LIBROS

La fuga de Kropotkin

Rodrigo Quesada Monge

Editorial Eleuterio, Santiago de Chile. 2013. 156 páginas.



El fracaso del socialismo autoritario y del neoliberalismo para producir una convivencia humana siquiera tolerable, evidenciado en este cambio de siglo, son hechos que tornan indispensables la reflexión y el estudio sistemático acerca de la obra y la trayectoria de algunos pensadores anarquistas, como el príncipe ruso Pedro Kropotkin (1842-1921) afirma el historiador costarricense Rodrigo Quesada Monge en un bello y no muy extenso libro, que persigue sobre todo ese propósito. Se trata de una obra dedicada a la fuga hacia adelante de Kropotkin, el aristócrata eslavo que devino en científico y militante revolucionario, cuyas páginas tienen la virtud de ponernos en contacto con los desafíos y rupturas a las que debió enfrentarse este personaje, mediante el empleo de una prosa que siendo al mismo tiempo certera y rigurosa, resulta también de lectura agradable por su calidad estética, pero sobre todo porque tiene la capacidad de permitirnos el deslizarnos, de una manera dinámica y espontánea, en el núcleo de lo mejor de la tradición libertaria y los grandes desafíos que se plantea, dentro de una cada vez más compleja escena contemporánea.

Bajo el título *La Fuga De Kropotkin*, en el ya mencionado libro que, por cierto, acaba de ser publicado hace apenas dos meses, en Santiago de Chile, por la Editorial anarquista Eleuterio, Rodrigo Quesada emprende una reflexión sobre los desafíos teóricos y los que son propios de la militancia revolucionaria, así como aquellos otros del orden de lo existencial, dentro de lo que viene a ser leit motiv propio de esta obra más analítica que biográfica. Si bien el autor realiza una paráfrasis acerca de una obra de Alberto Cavallari, *La Fuga De Tolstoi* la

intencionalidad suya es la destacar que a diferencia de lo que ocurre con el autor de La Guerra y la paz en su momento final, hacia octubre de 1910, la fuga de Kropotkin de la fortaleza de Pedro y Pablo, ocurrida en 1876, es más bien el salto hacia adelante y el inicio de una larga trayectoria de acción y reflexión libertarias, dentro de un exilio de cuarenta años, durante los que vivirá en otras naciones europeas, cuando esa área continental se vio convulsionada en el campo de las luchas sociales y por la creciente organización de la clase obrera, a pesar de la derrota y aplastamiento de la Comuna de París en 1871 y de los enfrentamientos entre Bakunin y Marx, en el seno de la Primera Internacional.

Pedro Kroptokin, nacido en el seno de una familia de la aristocracia rusa, propietaria de siervos y próxima al Zar Nicolás I, el feroz represor de los primeros intentos revolucionarios de cambiar la naturaleza despótica de aquel régimen, al igual que su hermano Alexander –nos dice Quesada-, se torna un niño sensible hacia los sufrimientos de aquellos que eran oprimidos por su familia, sobre todo bajo la influencia de su madre, a la que pierde a temprana edad y de la de algunos de sus preceptores que le fueron abriendo el camino para el cultivo del trabajo científico, durante los años en que entró a la carrera militar como paje del zar, pero sobre todo durante las expediciones a Siberia y por los territorios colindantes con China y Mongolia, donde llevó a cabo una monumental obra en el campo de la geografía que rompió con una serie de mitos e imprecisiones acerca esos territorios.

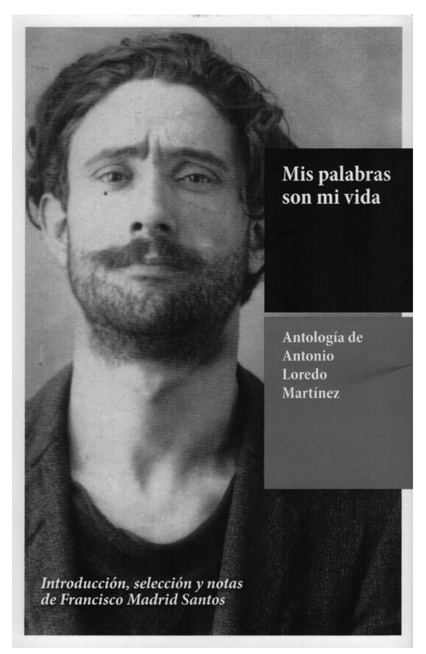
El Kropotkin científico vino a ser el precursor del Kropotkin anarquista y revolucionario que rompe con el régimen zarista que lo encierra en la Fortaleza de Pedro y Pablo en 1874, de donde se fuga espectacularmente dos años después. Sus sentidas y siempre actuales reflexiones sobre el tema de las prisiones, verdaderas máquinas para demoler al ser humano, ocultando el ilegítimo accionar de las cúpulas del poder-destaca Quesada-, son de una asombrosa actualidad en este cambio de siglo, con el espionaje obsesivo del Big Brother estadounidense, constituyen una parte esencial de sus aportes libertarios. La huelga general, la acción directa, el sindicalismo, el comunismo libertario y la organización política de la clase obrera en la obra de Kropotkin son temas destacados en la reflexión y el análisis que Rodrigo Quesada nos invita a compartir, desde los contenidos de esta obra que invitamos a leer, de manera atenta y crítica.

Reseña escrita por Rogelio Cedeño Castro, Catedrático de la Universidad Nacional de Costa Rica, bajo el título "Actualidad de Kropotkin y el anarquismo revolucionario". Esta reseña ya ha sido publicada en otros medios, como El País de Costa Rica o el portal web de la Universidad Estatal a Distancia.

Mis palabras son mi vida. Antología de Antonio Loredo Martínez

Introducción, selección y notas de Francisco Madrid Santos

LaMalatesta editorial-Tierra de fuego, Madrid/Tenerife. 2013. 191 páginas.



La publicación de la antología de escri– tos de *Antonio Loredo Martínez* brinda una excelente oportunidad para conocer una figura singular que, como se señala en la introducción del libro, puede considerarse como un paradigma de la trayectoria y evolución del movimiento anarquista en las dos primeras décadas del siglo XX.

De origen gallego, emigrado muy pronto con su familia en Argentina, la vida de Loredo transcurrió en un continuo movimiento entre ambas orillas del Atlán– tico, que se vio obligado a cruzar en nume– rosas ocasiones como consecuencia de la represión del Estado. En Buenos Aires integró el sindicato de peluqueros, que era su oficio, y además pasó a formar parte de la redacción del periódico *La Protesta.* Su incesante militancia le costó la deportación a Uruguay y posteriormente a España, donde entre otras actividades dirigió *Tierra y Libertad.* Participó en los hechos de julio de 1909 y por ello fue encarcelado. Tras ser liberado, continuó con su labor que se desarrollaría en los años siguientes en un periplo constante de activismo, reflexiones debates, detenciones, deportaciones..., que sólo concluiría con su muerte por causa de una tuberculosis en 1916.

La presente edición, preparada por Francisco Madrid Santos, se basa principalmente en los escritos publicados por Antonio Loredo en *Tierra y Libertad,* que para esta antología se han dividido en cuatro grandes apartados temáticos: Anarquismo; Ensayos; Ensayos literarios; y Sindicalismo. La edición se completa con una emotiva necrológica escrita en memoria de Pietro Gori, y una serie de escritos sobre el propio Loredo. A destacar igualmente, que la antología se cierra con la reproducción de la ficha policial de Antonio Loredo en Buenos Aires, cuya fotografía ilustra de forma impactante la cubierta del libro.

Entrando a valorar los textos, un primer elemento a destacar sería el estilo intenso de su autor, que se refleja en una prosa ágil, amena, sencilla

y transparente en su vocación de comunicar, pero que al mismo tiempo deja entrever un bagaje cultural importante en el que se integran autores y referencias muy diversos.

En cuanto al contenido, los escritos abarcan una amplia variedad de temáticas, desde las reflexiones de mayor profundidad sobre cuestiones de corte filosófico, político, social, moral o literario, a las intervenciones más coyunturales en torno a los debates y circunstancias del movimiento anarquista de su tiempo.

El interés de los textos de Loredo no radica sin embargo únicamente en su valor biográfico o histórico. Su lectura resulta al mismo tiempo muy sugerente en relación a algunas cuestiones cuyo debate ha cobrado un renovado vigor en estos inicios del siglo XXI.

Así, cabe destacar por ejemplo sus reflexiones en torno al anarquismo en Sudamérica, y a la necesidad de profundizar una revolución social que permita la libertad plena del ser humano en todas sus dimensiones, más allá de las meras declaraciones formales recogidas en las constituciones de independencia, y que preste especial atención a la situación de opresión de los pueblos nativos. Un llamamiento que tiene eco en las luchas desarrolladas en las últimas décadas por parte de diferentes comunidades indígenas —desde los mapuches a los zapatistas— pero que también se refleja en las recientes movilizaciones desatadas en junio de 2013 en las calles de la "emergente y progresista" Brasil…

También conservan una plena actualidad sus críticas a las posiciones nacionalistas en Cataluña que pretenden sustituir la tiranía de un Estado por otro, planteando Loredo a tales efectos que "el pueblo catalán, como todos los pueblos, sólo adquirirá la libertad, la libertad económica, política y social con la abolición de todas las formas de gobierno, con la transformación del sistema actual de producción, y con la destrucción de todos los sistemas políticos que no sirven para otra cosa que para oprimir al pueblo".

Del mismo modo, no puede dejar de mencionarse el debate en torno al sindicalismo, su orientación, ideología y sus límites, en la medida en que para Loredo – en coincidencia con las posiciones mantenidas entre otros por Luigi Fabri – "el sindicalismo no se basta a sí mismo, por sí sólo no va a ninguna parte".

Por último, cabe resaltar una temática que ha recibido una especial atención en España en los últimos años, como es el papel de la educación. Así, Loredo realiza una crítica radical tanto a la enseñanza religiosa como a la oficial, considerando que "tan mala es la una como la otra, ya que si la primera mata la personalidad naciente en el niño con las creencias fetichistas,

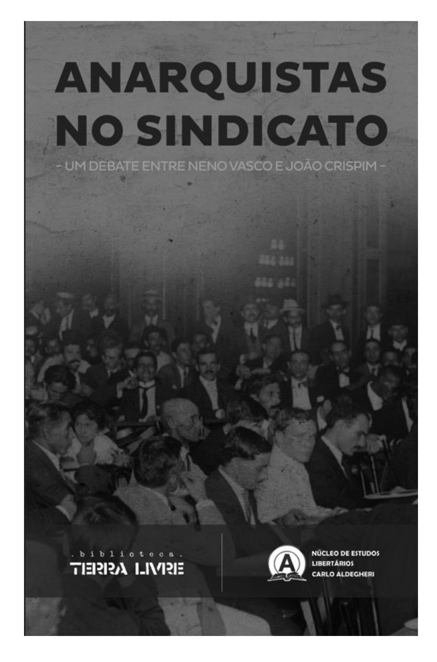
la otra no se preocupa más que de hacer ciudadanos aptos para las guerras y para las elecciones”. Frente a ello, Loredo reivindica la educación racionalista libertaria, que promueva la educación integral y libre del ser humano, y añade además “que esta educación que queremos para el niño, debe dársela también a la niña, sin recato de ningún género”.

En definitiva, se trata de una obra sumamente recomendable cuya disponibilidad cabe agradecer tanto al responsable de la antología, como a los compañeros de *LaMalatesta* y *Tierra de Fuego* que suman así una nueva pieza en la recuperación editorial de estas figuras a menudo olvidadas y desconocidas, pero no por ello menos necesarias, del movimiento anarquista.

Anarquistas no sindicato. Um debate entre Neno Vasco y João Crispim

Neno Vasco y João Crispim

Biblioteca Terra Livre & Núcleo De Estudos Libertários Carlo Aldegheri, São Paulo, Brasil. 2013. 110 páginas.



Preservar, rescatar y compartir la memoria e historia del movimiento anarquista y de sus varios militantes es uno de los puntos fundamentales para la existencia y conservación de las bibliotecas y archivos, mantenidos por los libertarios en el correr de los tiempos. Los grupos de estudio ácratas observan esos acervos, fijan sus ojos y sus manos en los títulos de las estanterías. Ojean libros y periódicos, y se conectan al pasado trayendo al presente nombre y hechos olvidados, sombríos o distorsionados por la historia oficial.

Práctica de la acción directa, reconocer los documentos libertarios como referencias de una época, escritos y distribuidos por sus propios autores; libres de las amarras metodológicas y pragmáticas del control academicista; esos acervos se componen de las marcas de un pasado de luchas. En estos documentos, se registran las voces de innumerables luchadores sociales, anarquistas y obreros, hombres y mujeres libres, que

buscan emanciparse por sí mismos. En estos espacios de preservación de memoria anarquista, y en el desarrollo de los grupos de estudios en ellos insertados, el pasado y el presente se encuentran, surgiendo, así, la comprensión o dedicación de actuación militante de otros tiempos.

Este libro es el resultado de los encuentros y conversaciones entre el grupo de estudios del Movimiento Operario Autónomo de la Biblioteca Terra Livre y el Núcleo de Estudos Libertários Carlo Aldegheri, buscando comprender las diferentes formas de actuación de los anarquistas dentro de los sindicatos en Brasil al inicio del siglo XX. Por tanto, fue realizada una investigación en las páginas del jornal "A Voz do Trabalhador", periódico de la "Confederação Operária Brasileira", donde pudimos encontraren el año 1913 el sincero debate entre los ácratas Neno Vasco y João Crispim acerca de las tácticas y prácticas de organización de los sindicatos por los filoanar1quistas. Tal debate, se prolonga hasta el 1° de noviembre de 1914, con una exaltada conversación, discurre sobre la mejor forma de organización del obrero. Varias conquistas, tanto en el campo económico cuanto reivindicaciones y combates en el campo social, fueran fruto de esa organización –como aumentos salariales, reducción de la jornada de trabajo, limitación del trabajo infantil, las posiciones contrarias a la carestía de la vida, la guerra mundial, el aumento de los arriendos- la propuesta de huelga de arrendatarios- y el combate a la falsificación de los géneros alimenticios. En ese proceso ocurrieron algunas conquistas diversas como también dolorosas derrotas, causadas (entre otros motivos) por la reacción estatal, marcada por encarcelamientos, deportaciones, persecuciones e, inclusive, muertes.

Del debate entre Crispim y Vasco podemos extraer muchas lecciones, siendo una de ellas la comprensión de las diversas formas de actuación de los anarquistas en las sociedades de resistencia. El debate en cuestión nos hace percibir como la actuación anarquista en esos espacios fue plural y decisiva, por eso que al estudiar el movimiento obrero y sus agentes históricos no debemos dejar de lado la actuación de militantes anarquistas en esos espacios de resistencia al capitalismo, seno del conflicto entre capital y trabajo. Esas investigaciones nos revelan la importancia de la lucha de clases para los anarquistas, así como sus actuaciones en otras esferas de la vida.

En lo que concierne específicamente al movimiento obrero, algunos militantes anarquistas reivindican el sindicalismo revolucionario como forma estratégica de acción junto a los trabajadores, fuesen anarquistas o no, impulsando las luchas por mejores condiciones de trabajo y de vida, quedando clara y patente su influencia en los diversos movimientos huelguísticos y, es claro, en la Huelga General de 1917.

Sin embargo, esa no era la única forma de actuación de los anarquistas en los sindicatos. Los militantes anarquistas poseían tanta influencia en los medios obreros que en el 2° Congreso Operario Brasilero en 1913 fue propuesto la incorporación del proyecto político Anarquista de manera programática.

A pesar de haber sido esa propuesta rechazada, en detrimento del uso del sindicalismo revolucionario como estrategia de acción, ella se vuelve sintomática al revelarnos como el anarquismo era ampliamente debatido en los medios sindicales. Tal propuesta tenía como horizonte de experiencia de actuación la de la Federación Obrera Regional Argentina, la FORA.

En esa organización el Comunismo Anarquista fue incorporado de manera programática a los estatutos y su historia está repleta de movilizaciones en sentido radical. Por ese motivo, podemos decir que la acción de los militantes de esa organización era legítimamente anarco-sindicalista. Así como la FORA, la Federación Operaria Local de Santos adhirió programáticamente al Anarquismo y es justamente por cuenta de eso que podemos decir que el anarco-sindicalismo fue de hecho una experiencia histórica de la clase obrera en Brasil y no apenas un mero error interpretativo historiográfico.

A pesar de la clara discordancia de la forma de actuación en el sindicato entre Neno Vasco y João Crispim, ambos eran anarquistas sinceros, y sinceros también eran los deseos de ambos en la transformación radical de la sociedad en un sentido donde se privilegiase los principios de igualdad económica, autonomía política y solidaridad entre todos los pueblos. Volver nuevamente del pasado ese debate es retomar una cuestión que se hace fundamental en el momento presente, actualidad marcada por manifestaciones callejeras y crecimientos de movimientos populares y sociales, llevándonos a pensar, reflexionar y analizar estrategias de cómo actuar y solidarizar con todas esas luchas. A pesar de que la mayoría de esos movimientos construyen un discurso político donde se autoproclaman "antiautoritarios", "horizontales" y autonomistas, todos ellos se inscriben dentro de un movimiento mucho más amplio, dentro de un proceso de hacerse a sí mismo del movimiento anarquista. Podemos decir que como los anarquistas de otrora [época] hicieron uso del sindicalismo revolucionario como estrategia de acción, los anarquistas de hoy hacen uso del autonomismo, por ejemplo, para dialogar mejor con la sociedad como un todo, colocando en el debate y en la práctica los principios de ayuda mutua, federalismo (o en lenguaje más actual "organización en red"), autogestión, acción directa y autonomía. El movimiento anarquista sigue tensionando, ayer y hoy, en constante diálogo con la sociedad en general, no cerrándose en castillos académicos y mucho menos en fortalezas partidarias.

Tenemos certeza de que toda vez que revisitamos el pasado o indagamos con preocupaciones que poseemos en el presente, por eso sabemos que al "rescatarlos" la historia del movimiento obrero y, consecuentemente, la historia del movimiento anarquista en Brasil, rescatamos sino apenas la memoria de un movimiento como también de militantes aislados que lucharon por mejores condiciones de existencia. Lo que los militantes anarquistas dela Biblioteca Terra Livre y del Núcleo de Estudos Libertários Carlo Aldegheri desean realizar con esa investigación es entrever y vislumbrar un mundo que hombres y mujeres del movimiento obrero y anarquista cargaban en sus corazones y que construían, colectivamente, en las experiencias concretas de sus vidas cotidianas, actualizándolos bajo nuevas circunstancias y experiencias del mundo contemporáneo. Tal actualización, promovida por las palabras de nuestros antiguos compañeros y compañeras, nos hacen ver más de lo que está puesto, más allá de la ceguera promovida por la propia luz de lo contemporáneo. Creemos que al socializarnos la lectura de esos documentos, conseguimos evocar los sueños de compañeras y compañeros que combatieron en tiempos idos, dándoles la oportunidad de hablar de sus tristezas, alegrías y experiencias de lucha que responden a los yerros y olvidos del presente.

Esta reseña corresponde a la presentación del libro elaborada por Núcleo de Estudos Libertários Carlo Aldegheri y Biblioteca Terra Livre. Ha sido traducida desde el portugués por Maximiliano Astroza-León.

Desde Editorial Eleuterio nos hemos propuesto construir una biblioteca que abarque la mayor cantidad de expresiones anarquistas para poder incentivar el estudio y compresión desde las perspectivas más amplias y cercanas a las raíces del pensamiento libertario.

Esta tarea significa recoger escritos literarios, investigaciones históricas, compilaciones de artículos anarquistas de difícil acceso y textos de pensadores anarquistas indispensables para todo aquel que desee estudiar la plenitud de la anarquía y su desarrollo en la actualidad.

- Catálogo diciembre 2013 -

Co-ediciones

"Geografía Social Austral, la dinámica del anarquismo en Patagonia y Tierra del Fuego", de Maximiliano Astroza-León [editado con Biblioteca Terra Livre (Sao Paulo) y Ed. LaMalatesta (Madrid)]

Colección de Educación

"Educación Anarquista, aprendizajes para una sociedad libre", VV.AA.

Colección Historia Ácrata

"La Fuga de Kropotkin", de Rodrigo Quesada

Colección Construyente

"Albert Camus. Su relación con los anarquistas y su crítica libertaria de la violencia", de Lou Marin

Serie el Hombre y la Tierra

"El Estado Moderno", de Elíseo Reclus

Cuadernos de Literatura

"Los anarquistas", de José Santos González Vera

"Cuentos anarquistas de América Latina", Pequeña antología

Colección Breves

"Desobediencia Civil", de Henry David Thoreau

"Por la anarquía", de Ricardo Mella

"Mi anarquismo y otros ensayos", de Rafael Barret

"La teoría de la evolución y el apoyo mutuo", de Piotr Kropotkin

En preparación

"Anarquía. Orden sin autoridad", de Rodrigo Quesada

"Ciencia moderna y anarquismo", de Piotr Kropotkin

Más información en:
www.grupogomezrojas.org/editorialeleuterio
eleuterio@grupogomezrojas.org

Erosión, Revista de Pensamiento Anarquista, terminó de imprimirse
en el mes de diciembre de 2013 en Santiago de Chile.

Revista Erosión es un proyecto
del Grupo de Estudios
José Domingo Gómez Rojas